

في الطريق
الى التوحيد الالهي



تاليف
محمد علي التسخيري



في الطريق

إلى التوحيد الإلهي

تأليف

محمدعلي التسخيري



سرشناسه :تسخیری ، محمدعلی، ۱۳۲۳ - .
عنوان و نام پدیدآور : في الطريق الى التوحيد الالهي /تأليف: محمد علي التسخيري
وضعیت ویراست : ویراست ۲
مشخصات نشر : تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، المعاونية الثقافية، ۱۴۳۰ق. = ۲۰۰۹م. = ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۳۰۴ ص .
شابک : ۳۰۰۰۰ ریال : 978-964-167-012-4
وضعیت فهرست‌نویسی : فیپا.
یادداشت : عربی.
یادداشت : چاپ قبلی: المشرق للثقافة والنشر، ۱۴۲۴ق.=۲۰۰۳م.=۱۳۸۲.
یادداشت : چاپ دوم.
یادداشت : کتابنامه: ص. ۲۸۹-۲۹۵؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع : توحید.
موضوع : توحید - - جنبه‌های قرآنی.
موضوع : خداشناسی.
شناسه افزوده :مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۸ ۹ ف ۵ ت/۴/ ۲۱۷ BP
رده‌بندی دیویی :۲۹۷/۴۲.
شماره کتابشناسی ملی :۱۷۶۹۶۰۸



اسم الكتاب:في الطريق إلى التوحيد الإلهي

المؤلف: محمد علي التسخيري

الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية – المعاونية الثقافية

الطبعة: الثانية – ۱۴۳۰ هـ.ق ۲۰۰۹ م

الكمية: ۱۰۰۰ نسخة

السعر: ۳۰۰۰۰ ريال

ردمك: ٤ – ۱۲ – ۰ – ۱۶۷ – ۹٦٤– ۹۷۸ ISBN

العنوان: الجمهورية الاسلامية في ايران / طهران – ص .ب :٦۹۹٥ – ١٥٨٧٥

تلفكس: ۸۸۳۲۱٤۱۲ – ۲۱ – ۰۰۹۸

مقدمة الناشر

الوجود كله يتحرك في الطريق الى اللّه، والكائنات كلها تسبيح متناغم في هذا الطريق، والانسان ـــ وحده ـ امتاز عليها بالإرادة، فاذا استطاع أن ينسجم تمام الانسجام مع المسيرة، لابل اذا استطاع ان يسبق الاخرين في هذا الطريق الكمالي الصاعد بكل معنى الكلمة فانه يعيش في طليعة الخلق.

منطلق هذا الطريق هو تجلّي الفطرة النقية على صعيد السلوك الفكري والعملي، وللفكر سلوكه المنطقي الطبيعي، كما أن للجوارح سلوكها الطبيعي الانساني، ولن تتجلّى هذه الفطرة إلاّ اذا توفّر الجوُّ التربوي والعقائدي النقي، وابعِدت عن الساحة تلك العناصر التحريفية والمشوِّهة للصورة المطلوبة.

هذا ما يحاوله هذا الكتيب ـ بكلّ تواضع ـ وربَّما كان توجيهاً للمربِّين اكثر منه للذين تشملهم عملية التربية.

واللّه تعالى نسأل ان يوفّقنا للمساهمة في تحقيق مسيرة فطرية إلهية تترك أثرها على الحياة الانسانية كلّها.

الفصل الاول

حول الفطرة الانسانية

الفطرة هي الأساس

إن الحديث عن الفطرة هوحديث عن الحجر الأساس في كل البناء التصوري والتصديقي لدى الانسان، ومالم يطرح هذا البحث فإنّ أيَّ بحث آخر سوف يكون سابقاً لأوانه. ذلك أن هناك فى أذهاننا أفكاراً كثيرة يمكن أن نصنفها إلى نوعين:

فهناك فكرة هي مجرد إدراك ساذج لا يصحبه أيُّ حكم أوإذعان نفسي كمجرد تصور جبل أوبستان ويسمى بـ(التصور).

وهناك فكرة هي إدراك يصحبه حكم وإذعان نفسي وتسمّى هذه الحالة بـ(التصديق).

وقد بحث الفلاسفة ـ أول ما بحثوا ـ عن مصادر التصورات والتصديقات التي توجد في الذهن الانساني، والذي يهمّنا حالياً هوالبحث عن مصدر التصديقات اي الاذعانات النفسية للافكار والاعتقاد بها.

المدرسة العقلية والمدرسة الحسية

فما هوالمصدر الذى ينتج الاعتقاد؟

يمكن أن نقول إن أهم المدارس الفكرية في الاجابة عن هذا السؤال الخطير هي: المدرسة العقلية والمدرسة الحسية. ومن المؤكد أن الاسلام يؤكد على المدرسة العقلية مع توضيح لها. فما هي حقيقة هاتين المدرستين؟ ولماذا أكد الاسلام على العقلية منها دون الأُخرى؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه باختصار وتوضيح ــ إن شاء اللّه ــ

أمّا المدرسة الحسية فهي تؤكد على أن التجربة الخارجية هي مصدر كل تصديق إنساني، فليست هناك في الذهن أية قضايا تسبق التجربة الحسية الخارجية. وبتعبير آخر ليست هناك قضايا وأفكار نصدّق بها بالبداهة والوجدان والفطرة، وإنّما ينحصر سبيل اعتقاد الانسان بأيّ شيء بطريق التجربة، ولما كانت التجربة الحسية لاتتناول الأشياء غير المحسوسة فلا يمكن التصديق بها مطلقاً نفياً أواثباتاً، وبهذا تُبطل المدرسة الحسية التصور الإلٰهي المصدّق بوجودات غيرمادية.

مناقشة المدرسة الحسية

ولكن هذه المدرسة مبتلاة بمناقشات مهمة نذكر بعضاً منها:

المناقشة الأولى:

إننا نسأل أتباع هذه المدرسة عن الدليل المبرهن على صحة أساس مذهبهم هذا، ما هو؟ أي ما هوالدليل الذي يدعونا للتصديق والاعتقاد بالقضية التالية: «التجربة هي مصدر المعرفة التصديقية عند الانسان»

وليس لديهم أزاء هذا السؤال إلاّ أن يقولوا إن هذه قضية بديهية واضحة لاتحتاج إلى دليل، أو يقولوا إن التجربة نفسها أثبتت صحتها. أمّا أنّ التجربة تثبت صحة نفسها فهذا هراء وهرطقة فكيف يثبت الشىء نفسه مع ان الدليل نفسه مشكوك القدرة على الاثبات فكيف يثبت لنا أنه قادر إن لم يستند إلى دليل آخر. فلا يبقى إلّا يدّعي هؤلاء أن هذه القضية فطرية بديهية لاتحتاج الى برهان وعندئذ يكونون قد اعترفوا بالمذهب العقلي وهومذهب المعرفة الصحيح في التصور الاسلامي.

المناقشة الثانية:

نحن نعرف أن هناك أحكاما عقلية تصديقية باستحالة بعض الأُمور فمثلاً: كلُّنا نصدِّق باستحالة أن تكون الفكرة المعيَّنة صحيحة وباطلة معاً، فإمَّا أن تكون باطلة فلا تصح، وإمّا أن تكون صحيحة فليست بباطلة نعم كلنا نصدق بذلك ولكن من أين جاء هذا الحكم؟ هل من التجربة إنها لاتعرف الاستحالة لأن الاستحالة ليست أمراً مادياً، وان التجربة لا يختلف أمامها: (عدم صعود الانسان إلى المريخ) و(عدم اجتماع الصحة والخطأ) فلماذا قلنا إن الأول ممكن عقلاً والثاني مستحيل؟ ان هذا التساؤل يكشف لنا عن وجود مصدر آخر للتصديق غير التجربة الحسية، ويبطل المذهب الحسي.

ولكن ماذا لوأنكرنا التصديق باستحالة شيء كاجتماع النقيضين؟

الواقع ان هذا الانكار يؤدي إلى أن ننكر حتى وجودنا وعالمنا ونتائج تجاربنا وعلومنا جميعاً، إذ يصبح من الممكن أن نكون موجودين

ومعدومين تماماً، وان تكون علومنا صحيحة وباطلة، بل يكون من الممكن أن يكون المذهب التجريبي في المعرفة ـ وهوما نتحدث عنه ـ نفسه باطلاً وصحيحاً في آن واحد... كل هذا يؤكد لنا خطل هذا المذهب وبطلان كل المبادئ المادية التي اعتمدت عليه ومنها الماركسية و...

المناقشة الثالثة:

أما المناقشة الثالثة فتتركز على مبدأ العلّية. هذا المبدأ الذي نصدق به جميعاً، فلاريب في وجود علل ومعاليل في الكون، وهوالأمر الذي يتفق عليه الإلهيون وجلُّ الماديين (ومنهم الماركسيون) فإذا صدّقنا بهذا المبدأ عدنا نتساءل عن هذا التصديق كيف سلمنا بصحته؟، وهل جاء عبر تجربة حسية؟، وهل إن علاقة العلية شيء محسوس حتى يمكن أن نجربه أوندخله، في مختبر فيزيائي؟ إنَّ هذا يوضح تماماً بطلان المذهب التجريبي ووجود مصدر آخر للتصديقات الانسانية.

المناقشة الرابعة:

وملخص هذه المناقشة أن هذا المذهب ـ أي المذهب القائل بتوقف الحكم النفسي على التجربة فقط ـ هذا المذهب، لايستطيع أن يفسرلنا صفة اليقين المطلق التي تمتاز بها الرياضيات مع انها لاتخضع للتجربة. فنحن لانشك مطلق في عدم مجيء يوم تبطل فيه مسألة رياضية مثل (٢ + ٢ = ٤) (أن محيط الدائرة اطول من قطرها)، وأمثالهما، هذا في حين نتوقع لكثير من نظرياتنا الطبيعية الانهيار في المستقبل رغم أننا نؤمن بها حالياً، وتخضع للتجربة.

إذا لاحظنا هذا قلنا إن التجربة إذا كانت هي سبب تصديقنا في كلٍّ من القضايا الرياضية والطبيعية معاً فلماذا نؤمن ايماناً لايقبل الشك في الرياضيات ولدينا هذا الترديد في الطبيعيات.

وهناك إشكالات مهمة أُخرى لانرى داعياً للتعرض لها في هذا الحديث.

المدرسة العقلية

أمّا المذهب العقلي في المعرفة: فيرى ان القضايا الذهنية المختلفة التي نصدق بها ومنها القضايا التالية:

ـ هذا العالم مخلوق لرب حكيم

ـ الأرض كروية

ـ الكل أكبر من جزئه

ـ هذا العالم له وجود خارج الذهن

ـ الأُمم تهلك بظلمها

هذه المجاميع تنقسم الى نوعين:

النوع الأول ـ القضايا الأولية البديهة

وقد جبل الانسان على الايمان بها، وطبع على التصديق بما فيها من أحكام. فمثلاً قضية:

(العاملم موجود خارج الذهن) يصدّق بها الانسان بمجرَّد أن يدرك معنى العالم والذهن والوجود والخارج، وهكذا قضية (النقيضان لايجتمعان) و(مبدأ العلّية) وأمثالها، فلا يحتاج الانسان للتصديق بها الى التجربة أوإلى أيِّ دليل اخر.

النوع الثاني ـ القضايا النظرية

وهي القضايا التي تحتاج الى استدلال وبرهان كقضية: (الارض كروية) و(العالم حادث لا أزلي) و(هلاك الامم بظلمها) وأمثالها، فهذه القضايا تحتاج الى برهان ودليل.

وبعد هذا يقول المذهب العقلي إننا إذا لاحظنا مجموع التصديقات الذهنية وجدناها كلها ترتكز على القضايا الأولية البديهية، فهي أساس أيّ تصديق في الذهن وعلى هذا الأساس تكون عدة التصديق متوفرة في نفس الانسان. وتتضح من خلال هذا المذهب أن ميدان المعرفة الإنسانية يمكنه أن يتجاوز الأُمور المحسوسة، أي تكون للانسان تصديقات لاتقوم على أساس التجربة وتتعلق بعالم ماوراء المادة والطبيعة.

وينبغي أن لايظن أحد أن المذهب العقلي في المعرفة ينكر دور التجربة الحسية في تزويد الانسان بالمعرفة. كلاّ فإنه (أي المذهب العقلي) يؤمن بدورها المهم في هذا المجال. غاية الأمر

أنه لايحصر سبيل المعرفة بالتجربة الحسية أوّلاً، ولاينظر الى التجربة إلاّ انها عملية توضح انطباق قانون عقلي ذهني مسبق، تماما كما يطبق الطبيب معلوماته الكلية على مواردها المختلفة عبر الفحص الطبي الذي يجريه على المرضى.

وهكذا استفاد المذهب العقلي من التجربة دون أن يحصر نفسه في إطارها، وليحرر الانسان من الأُطر المادية، وليعطيه أصالته في المعرفة، ألأمر الذي يجعله كادحاً في سبيل معرفة الحقيقة سواء كان ذلك في الإطار المادي أوفي عالم ماوراء المادة... في حين يبقى المذهب الحسّي

حبيس ماديته، مقيَّداً بأُطارها الحسّي دون أن يملك ما يقوله عن عـالم ماوراء المادة لقصرمقياسه وقصور منبعه عن ارواء ظمئه الشديد الىٰ معرفة الحقيقة الكونية الهائلة.

قيمة المعرفة الانسانية وحدودها:

واذاكانت مسـأله تحديد مصادر التصديقات والأحكام الذهنية من أهم المسائل الفلسفية؛ فإن مسألة تحديد قيمة المعرفة الانسانية لاتقل عـنها أهمية.

ولكن ما هوجوهر هذه المسالة؟

إنها باختصار تدور حول قدرة الانسان على معرفة العالم الخارجـي، أي العالم خارج ذهنه كما هووبالدقة، أوتدور حول مدى مطابقة ما يُصَدَّق به من معلومات وما هوفي الواقع حقاً. فإذا علمت بأن زيداً واقـف، وأن الأرض كروية، وأنَّ محيط الدائرة أطول من قطرها؛ فهل أن الأمر كذلك في الواقع؟

وكانت هذه المسألة مدار جدل عنيف بين المفكرين منذ أقدم العصور. فكانت هناك مدارس تنكر وجود العالم الخارجي أصلاً، أوتنكر إمكـان معرفته، وأُخرى تؤمن بوجوده وبقدرة الإنسان على كشفه، وثالثة تشك في كل شيء. وقد شكلت هذه المدارس على مدى التاريخ تيّارات ثلاثة يخبوأحدها تارة، ويَـغمر الفكـر العـالمي اخـرىٰ: فـقد يـسيطر الفكـر السوفسطائي المنكر لقيمة المعرفة ثـم يـخبوعند سـيطرة فكـر سـقراط وأرسطوالمثبت ثم تأتي فترة شك من أمثال بيرون. هذا قديماً. أمّـا فـي

العصور المتأخرة فبعد ان سيطر ديكارت بفلسفته اليقينية، نجد جون لوك يسيطر على الموقف بعده، ثم تسيطر المثالية التي تتراوح مدارسها بين نظرات مختلفة.

وعلى أيٍّ حال، فما نركز عليه هنا امران.

الأول ـ أن هناك نظريات تؤدي حتماً، الى التشكيك في قيمة المعرفة الانسانية، حتى ولولم يقصد أصحابها ذلك، ومن أهمها:

المدرسة السلوكية التي تجعل الانسان آلة ميكانيكية والأفكار الانسانية وظائف جسمية وردود فعل للظروف الخارجية وهي بهذا تحكم علىٰ نفسها بنفسها فلا يمكن القول ـ وفق مفهومها ـ بأن هذه الفكرة الانسانية واقعية صادقة، لأنها وجدت بفعل الظروف وتتغير بتغيرها. وهكذا قل عن المدارس الأُخرى كالفرويدية التي تجعل أعمال الانسان الشعورية متأثرة تماما بشهواته ودوافعه اللاشعورية.

وكذلك الماركسية التي تجعل الفكر الانساني ظاهرة وانعكاساً عقلياً للوضع الاقتصادي.

وهكذا الدوركهايمية التي تجعل الفكر الانساني مصاغا من قبل البيئة الاجتماعية التي يعيشها.

وباختصار فإن هذه المدارس لا تؤمن بوجود أصالة للفكر الانساني أبداً، بل تسخِّره للظروف المختلفة، وبالتالي لاتبقى له قيمة أوقدرة على كشف الواقع الخارجي كشفاً صحيحاً. والتناقض هنا يبدوعندما نعرف أن هذه المدارس تقضي على نفسها بهذه التصورات، إذ لايمكنها أن تدَّعي أنها مدارس علمية يقينية صحيحة.

أمّا التصور الاسلامي فهويؤمن بقدرة الانسـان عـلى كشـف الواقـع الخارجي كشفاً تامّاً عبر وجود الجانب الأصيل في الذهن الانساني، أي عبر وجود الأمور الوجدانية الفطرية التـي تسـميها بـعض الروايـات بـ (الرسول اوالنبي الباطني) كما تسمي النبي بـ(العقل الخارجي). فنفس هذه الأمور (الوجدانية الفطرية) لاتقبل التشكيك مـطلقاً؛ فـهي كـاشفة عـن الحقيقة دائما كمبدأ العليّة التامّة، وقيام نظام الأسـباب والمسـببات فـي الكون إجمالا، ومبدأ استحالة اجتماع الوجود وعدم هذا الوجود في شيء واحد، أومبدأ اجتماع النقيضين وأمثالها، وكل معرفة اسـتندت إلى هـذه الأمور البرهانية استناداً صحيحاً فهي يقينية. أمّا قيمة النظريات التجريبية فتتوقف على مدى الدقّة في تطبيق الأمور الوجـدانـية عـلى التـجارب الخارجية.

نظرية المعرفة في القرآن

وهنا نجدنا بحاجة الى الحديث عن رأي الاسلام والقرآن فـي قـيمة المعرفة، ومصدرها على ضوء النصوص الاسـلامية والنـظرة الاسـلامية العامة للكون والانسان والحياة.

فما هي نظرية المعرفة القرآنية؟

وبتعبير آخر ماهورأي القرآن في المسألتين التاليتين؟

أولاً: هل يمكن الوصول إلى يقين يتعلق بالواقع الخارجي؟ وما مدى إمكان مطابقة أفكارنا للواقع؟

ثانياً: ماهى مصادر المعرفة في المنطوق القرآني؟

الايمان بالواقع الخارجي:

أمّا في مجال السؤال الأول فإن المتأمل في المجموع القرآني العام يجد أن القرآن يبتنى على أساس إمكان المعرفة الانسانية الصحيحة، أي إمكان وصول الانسان إلى تكوين صورة صادقة عن الواقع وقدرته على تحصيل اليقين المطابق للواقع الخارجي.

فهوبعد ان يؤكد وجود العالم الخارجي بنحوخاص، أي وجود عالم مادي قائم على أساس عالم ميتافيزيقي، وبتعبير آخر يؤكد على وجود الحقيقة المطلقة وهي اللّٰه تعالى الذي خلق الكون بما فيه، بعد هذا يدعوالانسان لتكوين المعرفة اليقينية التامة عبر السبل الطبيعية التي تنتهي إليها. فهوإذن يفترض إمكان تكوين معرفة يقينية صحيحة ويرفض مدارس الشك المطلق اوالمدارس التي تُفقد الانسان ـ بطبيعتها ـ القدرةَ على تكوين المعرفة اليقينية ولتوضيح هذا الذي قلناه نطالع معاً الآيات التالية:

﴿يُدبّر الأمر يُفصّلُ الآيات لعلّكم بلقاء ربّكم توقنون﴾[١].

﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أُنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾[٢].

﴿ومن أحسن من اللّٰه حكماً لقوم يوقنون﴾[٣].

١- الرعد: ٢.
٢- البقرة: ٤.
٣- المائدة: ٥٠.

﴿وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون﴾[١].

﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾[٢].

ويبدوإمكان المعرفة اليقينية الصادقة من الآيات التي تتحدث عن مطلع عهد الانسان حيث يقول تعالى:

﴿وعلَّمَ آدم الأسماء كلَّها ثم عرضهم على الملٰئكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاءِ إن كنتم صادقين﴾[٣].

وغير ذلك من الآيات الكريمة التي تجعل من البديهي ايمان القرآن بامكان المعرفة اليقينية.

مصادر المعرفة في المنطوق القرآني

أمّا رأي القرآن الكريم والنصوص الاسلامية عموماً في مصادر المعرفة اليقينية فما يمكن استفادته من مصادر هو:

أولاً ـ الحس:

وقد نص القرآن على كونه مصدراً من مصادر المعرفة بانضمام العقل اليه، وذلك في قوله تعالى:

﴿والله أخرجكم من بطون أُمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾[٤].

---

١ ـ الجاثية: ٤.

٢ ـ الانعام: ٧٥.

٣ ـ البقرة: ٣١.

٤ ـ النحل: ٧٨.

ونؤكد هنا على مسألة انضمام التعقل باعتبار أن الحس لوحده لايمكنه أن يؤدي إلى يقين كامل صحيح مالم تطبق عليه القواعد الأولية البديهية، أي مالم تجر عليه عملية التعقُل كما قلنا ذلك في ماسبق، ومن هنا فقد دفع القرآن الانسان للسير في الارض والاستفادة من الحواس التي منحها واعمال التدبُّر لاكتشاف الحقائق الكونية.

﴿قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾[(١)].

﴿أولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق اللّه﴾[(٢)].

وينحوباللائمة على أُولئك الذين أمتلكوالحواسَّ ولم يستفيدوا منها في مجال التدبُّر واكتشاف الواقع فإذا هم: ﴿صمٌّ بكمٌّ عميٌ فهم لايرجعون﴾[(٣)].

ومن الملاحظ أن أهم دليل يركز عليه القرآن الكريم في مجال معرفة الله هودليل النظام الكوني المتقن، والتناسق الرائع، وهويعتمد أول مايعتمد على الحواسّ ولكن في إطار من التفكير والتدبُّر كما سلف ذكره.

ثانياً ـ العقل:

وعليه فالمصدر الثاني لتكوين المعرفة الانسانية هوالعقل، أوفلنقل بتعبير آخر: هوقدرة الذهن الإنساني على تطبيق الكبريات العقلية الوجدانية على الموارد المختلفة، واستنتاج نتائج جديدة للإيمان بها بيقين صحيح: فبدون وجود الأوليات البديهية، وبدون قدرة الانسان على تطبيقها لا معنى للإيمان بالتعقُل والتدبُر، فما التدبُر إلّا تجاوز المحيط

١- الانعام: ١١.

٢- الاعراف: ١٨٥.

٣- البقرة: ١٨.

المادي لاكتشاف ماوراه من عوالم وحقائق، وقد رأينا كيف فتح القرآن -في الآية السابقة -أبواب المعرفة الانسانية عبر السمع والأبصار والأفئدة كما طالعنا -الآيات الداعية الى التعقل والتدبر ومنها:

﴿أفلا يتدبَّرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾[١].

ولا كمال رسم موقف القرآن نجد أنه في موارد أُخرى يقوم باستدلالات عقلية خالصة: مما يكشف عن إيمانه بالقدرة الذاتية للانسان على اكتشاف الحقيقة، وذلك كقوله تعالى:

﴿أم اتَّخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون * لوكان فيهما آلهة إلاَّ اللّٰه لفسدتا فسبحان اللّٰه رب العرش عمّا يصفون﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿أولَم يَرَوا أنَّ الله الذى خلق السماوات والأرض ولم يعيَ بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى﴾[٤].

كما إننا نجد القرآن يدفع للتدبر والتعقل عندما يعلّل بعض الأحكام بعلل معيَّنه مما يؤكد اهتمامه بدوره في الربط بين الأحكام وأهدافها وهي الفلاح أوالتقوى وأمثالهما.

التحذير من خطأ العقل

وتبدولنا روعة الموقف القرآني من مصدرية العقل للمعرفة عندما نلاحظ انه ينبه الانسان على موارد خطأ العقل وان عليه أن يتجنّبها بوعي ودقة.

١- محمد: ٢٤.
٢- الانبياء: ٢٠ ـ ٢١.
٣- الطور: ٣٥
٤- الاحقاف: ٣٣.

فقد يتبع الانسان أُموراً ظنية وهويتصور أنها يقينية مقطوع بها لأنها توافق مصلحته فيذكِّره القرآن بخطئه حين يقول:

﴿أفرأيتم اللاّت والعزّى* ومناة الثالثة الأُخرى* ألكم الذكر وله الأُنثىٰ* تلك إذاً قسمة ضيزى* إن هي إلاّ أسماءٌ سمَّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل اللّه بها من سلطان إن يتَّبعون إلاّ الظنَّ وما تهوىٰ الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى﴾[1].

ويقول تعالى: ﴿أرأيت من اتخذ الهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً﴾[2].

ويقول تعالى: ﴿أفمن كان على بيِّنةٍ من ربه كمن زُيِّن له سوء عمله واتَّبعوا أهواءهم﴾[3].

موارد خطأ العقل

فموارد خطأ العقل هي موارد تحكم الهوى والمصالح الشخصية، والموارد التي تزين للانسان سوء عمله، ومن هذه الموارد تصور الإحاطة بكل جوانب الحقيقة والغفلة عن بعض العناصر الدخيلة في الاستدلال والاستنتاج، ولذا ينبّه القرآن على هذه الحقيقة بقوله ﴿وما أُوتيتم من العلم إلاّ قليلاً﴾[4].

وهنا لابدَّ من الإشارة إلى أنَّ البعض حاول التقليل من دور العقل في

١- النجم: ١٩ ـ ٢٣.
٢- الفرقان: ٤٣.
٣- محمد: ١٤.
٤ - الاسراء: ٨٥

المنطوق الاسلامي مستندين الى هذه الموارد التي يشير إليها القرآن حيث يقع العقل في الخطأ. كما يشيرون الى بعض الرويات التي تحدُّ من عمل العقل كما في الرواية التي أكدت على أن (دين اللّٰه لايصاب بالعقول) ولكن الواضح أن الآية الآنفة قد بينت ـ كما قلنا ـ أحد أسباب الخطأ العقلي في بعض الموارد، وليست تريد أن تسد باب المعرفة العقلية. كيف وقد رأينا تأكيد القرآن على العقل والاستدلال به. أمّا تلك الروايات التي نفت دور العقل فقد جاءت في صدد ردِّ الأُسلوب الذي اتبعته مدرسة أهل الرأي في قياس بعض الأحكام على بعضها الآخر والاستحسان وامثالهما من الأدلة التي هي من الاحكام الظنية وهي في الحقيقة من باب اتباع الظن و﴿ان الظن لايغني من الحق شيئاً﴾[1] ولمّا كان هذا الأمر خطيراً فقد وقف الأئمة من أهل البيت (ع) ضده بقوة، وأوضحوا أن العقل لاسبيل له لإدراك علل الأحكام الشرعية؛ لنقصه وضعفه.

أمّا في الموارد الطبيعية للتعقل ـ كموارد الاستدلال ـ فإنَّ الأحكام القطعية للعقل أمر لايقبل الرد، وقد جاء في الروايات: «إن للّٰه على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة؛ فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء وأمّا الباطنة فالعقول»[2] والحقيقة هي أنَّ اللّٰه تعالى والأنبياء لم يعرفوا إلاَّ بالعقل السليم، وهل أصبح الإنسان إنساناً بدون العقل.

١- يونس: ٣٦.
٢- الكافي ج ١ ص ١٦، الوسائل ج ١٥ ص ٢٠٧، البحار ج ١ ص ١٣٧.

ثالثاً ـ الإلهام الإلهي

أمّا المصدر الثالث: فهوالإلهام القلبي والهداية الإلٰهية والوحي، وهذا مايبدولنا عند مطالعة مختلف الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ومنها قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إن تتقوا اللّه يجعل لكم فرقاناً﴾[٢].

وقد جاء في الروايات عنه(ص): «جاهدوا أنفسكم على شهواتكم تحل قلوبكم الحكمة»[٣] وفي الكافي «من أخلص للّه أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[٤] وفي نهج البلاغة «فان تقوى اللّه مفتاح سداد، وذخيرة معاد، وعتق من كل ملكة». (صبحي الصالح/خ ٢٣٠)

وأخيرا فممّا لاشك فيه في المنطوق الاسلامي أن الوحي يتخذ دور الرافد الكبير للمعرفة الانسانية وخصوصاً في تلك الحقول التي يقصر العقل عن بلوغ مداها كحقول التشريع.

الفطرة الانسانية ودورها في المعرفة

بعد هذا البحث ينبغي لنا أن نخرج من دائرة المعرفة الانسانية لنلقي نظرة شمولية على نظرية الفطرة الانسانية فهي أوسع منها. ذلك أنّ الفطرة لها أدوار أوسع من مجال المعرفة الانسانية نفسها.

١- العنكبوت: ٦٩.
٢- الانفال: ٢٩.
٣- ميزان الحكمة ج ص ٤٥٥، الدر المنثور، ج ١، ص ٣٤٩.
٤- عيون اخبار الرضا، ج ١ ص ٧٤، البحار، ج ٦٧، ص ٢٤٢، الجامع الصغير للسيوطي، ج ٢، ص ٥٦٠، كنز العمال، ج ٣، ص ٢٤.

المراد من الفطرة

ولكن ماذا نقصد بالفطرة؟

إنَّنا نقصد بها ذلك الجانب الأصيل في الوجود الإنساني الملازم لكل أبناء النوع البشري عموماً. ومثل هذا الجانب لا يمكن إنكاره ـ اجمالاً ـ في الوجود الإنساني.. نعم ربَّما يصاب في بعض الأحايين بانحرافات وتغطيات موقتة تمنعه من أداء دوره في صياغة حياة الانسان العقلية والسلوكية والنفسية، إلّا أنه، لا ينمحي، بل يبقى كامناً، لأنه قد جبل عليه الانسان وعجنت به طينته، وفطر عليه فلا يأس منه أبداً إنَّما يحتاج إلى تنبيه وإثارة بطرق خاصة.

وأعود فأكرر أنّ الجانب الفطري أصيل في النفس وإن كان ظهوره على مسرح النفس والسلوك متفاوتاً، فربما وجدت ظروف تساعد على جعل صورته باهتة التأثير في النفس، وربَّما وجدت ظروف أُخرى تركز هذه الصورة وتعطيها لونها الطبيعي، وربما تضيف إليها تلويناً هوفوق طاقتها الطبيعية. وعليه فهذا الجانب من وجود الانسان جانب ثابت من جهة، ومرن التأثير من جهة أُخرى، ولكن قبل الدخول في بحث جوانب هذه النظرية ينبغي أن ندرك أهميتها أوّلاً.

فما هي أهميّة البحث في الفطرة؟

قبل كل شيء لابدّ وأننا نتذكر أن المفكرين اختلفوا في منابع معارف الانسان وتصديقاته، فانقسموا الى فريقين: أحدهما يقيم بناء المعارف الانسانية على أساس أُمور وقضايا فطرية يؤمن بها الإنسان دون حاجة إلى تجربة وملاحظة حسِّيَّتين، في حين ينفي الآخر هذا المذهب ويقيم

المعرفة على أساس حسّيٍّ بحت. والذي يهمنا هنا هوأن نـدرك أنَّ هـذه المسألة المهمة مبتنية على البحث عن نظرية الفطرة ومدى واقعيتها ومن هنا ندرك أهمية بحثنا هذا.

كما أننا ندرك أهميته في مختلف مجالات العلوم الانسـانية ذلك أنَّ الايمان بالفطرة هوالمقرر الوحيد الذي يمكنه أن يؤكد وجود أيديولوجية إنسانية اوينفيها، إذ الأيديولوجية الانسانية هي تلك الفكرة العملية التي تناسب واقع الانسان وتساعده على تكوين صورة عن الكون والحـياة، وهدفه من الحياة ومسيرته نحوذلك الهدف، والانسجام في سلوكه مع كل ذلك. ومن الواضح توقف كل ذلك على وجود هدف واقعي وخط بـياني واقعي للانسان، أي على وجود الفطرة المعينة للهدف عند الجميع.

وبهذا ندرك أيضا الدور الذي تلعبه نظرية الفطرة فـي إعـطاء مـعنى للبحوث الاخلاقية، ومحورها هوالإدراكات الوجدانية الفـطرية، فـبدون هذه الإدراكات تكون البحوث الاخلاقية بلا مبرر منطقي، وكـذلك فـإن البحوث التربوية تفقد مبررها بدون الفطرة، ويتوضح هذا عندما نـلاحظ الفرق بين صناعة الخشب مثلا وتربية الانسان، فالخشب موجود لافطرة له، أي ليس له سبيل طبيعي مرسوم، ولذا فسواء صنع باباً أوشبّاكاً أوغير ذلك فلا يقال عنه أنه خرج عن ذاته ورُبِّي تربيةً غير سليمة، بل يقال: إنَّه صنع كذلك. أمّا في المجال الانساني فمن الواضح أن الانسان لودُرِّب على أن يكون ذئباً يفترس الآخرين، أوطاغية يتلذَّذ بامتصاص دماء الشعوب، أومعذِّبا لايقرُّ له قرار حتى يسـمع صـراخ المـحرومين المـعذَّبين، هـذا الانسان خارج عن سبيله الطبيعي وتلك التربية تربية مغلوطة على العكس

ممّا لوكانت قد نمت فيه الأخلاقية الجيدة، والتعقل المرهف، والإرادة الحرة فإنّها ستكون تربية صحيحة. فيجب ـ إذن ـ أن يكون هناك خط فطري وإطار خاص بالانسان اذا تجاوزه لم يعد إنسانا؛ حتى تكون هناك تربية، وحتى يصدقَ التعبير المعروف (اغتراب الانسان عن ذاته). الغريب في الأمرهوأن يُتداول هذا التعريف عند الماركسيين ـ تبعا لوجوده في فلسفة فيور باخ وهيجل من قبل ـ نعم الغريب أن تتحدث الماركسية عن الغربة عن الذات والعودة إليها وهي لاتنظر إلى الإنسان كذات متميزة لها قوانينها وفطرتها، وإنّما هو تماماً كالمادة الخالية من أيّ سير طبيعي يتأثر فكرها بالطبيعة أكثر. إذن فليس هناك معنى لهذا التعبير إلّا بعد الإيمان بالفطرة، وكذلك لامعنى لتصور التكامل نفسه مالم تكن هناك نقطة ومسير طبيعيان يكون السير وفقهما متكاملاً، بعكس الانحراف عنهما.

ثبات الاستراتجية بثبات الفطرة

وهكذا يبتني على الايمان بنظرية الفطرة: ألإيمان بخلود الحقيقة أوالحقيقة المطلقة، وكذلك تبتني عليها مسألة إمكان بقاء نظام اجتماعي معين بشكل دائم إذا استطاع أن يوافق الفطرة، وعلى ضوء هذه النظرية تتحدد استراتيجية الدعوة والتبليغ وتتجلى أهمية هذه النظرية في البحوث الحقوقية ذلك ان كل تلك البحوث تستهدف إرساء الحقوق وإعطاءها لأصحابها، ولكن من الذي يشخص الحق؟ ليس هناك من مشخص إلاّ الفطرة الأصيلة التي يؤمن بها ويشعر بها أيُّ إنسان فإذا لم نؤمن بالفطرة

وجب أن نلقي كل حديث عن الحقوق جانباً.

والواقع اننا لم نستقص موارد أهمية هذا البحث المهم، وإنَّما نترك هذا الاستقصاء للقرّاء الكرام.

إن وجود هذا الجانب في الانسان أمر لايحتاج إلى استدلال أوبرهان أوحتى إلى مجرد تنبيه، وذلك لوضوحه تماماً فيكفي مجرد الرجوع الى النفس والوجدان لتجلّى لنا الخطوط الفطرية ولوإجمالاً، إلاَّ أن الشبهات التي أُثيرت حول الفطرة دعت الباحث إلى أن يلتمس بعض الأُمور التي تنبه الوجدان إلى هذه الحقيقة بعد أن تمسح شاشته من بعض الغبش والغبار المتراكم عليها. ومن هذه التنبيهات عمل الباحث على إيضاح بعض النقاط التي يشترك فيها كل أفراد الانسان على مرّ التاريخ وباختلاف الظروف الجغرافية والنفسية والحضارية، كاشتراكها مثلا في تملُّك ذوق فنيٍّ خاص يقف أمام مظاهر الجمال في الطبيعة كالمناظر الطبيعية، والتماثيل الفنّية الرائعة فيقف أمامها معجباً مبهور اللبِّ. فإذا بك تجد إنسان عصر الرقيق إلى جنب انسان العصور الزراعية والصناعية في مستوىً واحد، الكل معجبون بهذه المظاهر ألأمر الذي يشير إلى أرتكاز هذا الإعجاب وذاك الذوق على أُسس فطرية واحدة لاتتغير بتغيُّر النظم الاجتماعية مثلاً وهوما ينقض من الأُساس نظرية المادية التاريخية وأمثالها ـ من نظريات العامل الواحد المحرك للتاريخ. وشبيه بالذوق الفنّي القدرة الإنسانية على التعقُّل، وهي أمرٌ ثابت لم يصنعه المجتمع بل هو الذي صنع المجتمع ووضع سبل تحوله، وهكذا الغرائز المختلفة.

البديهيات بعض من المنطلقات الفطرية

والواقع: ان كل من ينكر الفطرة يعترف بها دون أن يشعر، وذلك لكونها أصيلة في الوجود الإنساني لايمكن الخلاص منها، فمثلا سوف نعرف (أن الايمان بوجود العالم خارج الذهن الإنساني)، و(الايمان بمبدأ العـلّيّة)، وكذلك (مبدأ أستحالة اجـتماع النـقيضين» أي كـون الشـيء مـوجوداً ومعدوماً في آن واحد، هذا الايمان فطري لامحالة، وكل من يقيم الأدلة ضده من أمثال (باركلي) الذَي لايعترف بالوجود الخارجي للعالم، و(دافيد هيوم) الذي لايعترف بكون العلية علاقة خارجية قـائمة بـين الأشـياء، و(الماركسية) التي تقيم تصورها على أساس اجتماع النقيضين، كل هؤلاء يعترفون بالضمن بما يستدلون ضده، وإلّا فمع من كان يتحدث (باركلي) حينما كان يلقي محاضراته التي شرح بها فكرته ألم يتحدث مـع أُنـاس خارجيين لم يصنعهم ذهنه ولا أفكاره؟ ثم ألم يحاول (هيوم) أن يـجعل (أدلته التي يقيمها) علّةً لايمان الآخرين بالنتائج؟ أي انه اعتمد على مبدأ العلّيّة لينفي هذا المبدأ. وهل أن الماركسية مستعدة لأن تصف نفسها بأنها مخطئة إلى جنب كونها على صواب، وفي آن واحد، فتقضي بذلك عـلى حتميتها التاريخية وقوانينها التي تدّعي لها الصرامة والصدق والشمول؟

المجالات الفطرية لدى الانسان

والآن لنعرف ما هي المجالات الفطرية؛ أي ما هي الجوانب الفـطرية الثابتة في حياة الانسان؟

يمكننا أن نقول إن المساحة الفطرية تشمل الجوانب الانسانية التالية:

أولاً ـ الإدراكات النظرية والعملية

ونعني بذلك وجود جانب فطري وجداني بديهي في الذهن الانساني يجعله يدرك نوعين من القضايا والأُمور:

النوع الاول ـ الإدراكات النظرية: وهذا النوع يفتح آفاق النفس الإنسانية على الواقع الخارجي ويكشف له عن قوانين عامَّة من مثل (استحالة اجتماع النقيضين، وان الكل أكبر من جزئه، ومبدأ العلية) كما مرَّت الاشارة إليها. وهذه القوانين تشكل أساساً ثابتاً يبني الانسان عليه كل معلوماته عن العالم والمحيط القائم وتصوراته عن عملية التطوير الصحيح لهذا المحيط، وهنا ينبغي أن نؤكد على أن هذا الجانب من إدراكات الانسان هوالذي يطلق الانسان من عزلته الذاتية ويوصله الى الحقيقة والتعامل مع الكون، وبدونه لاتنفع تجربة حسية أوأيُّ شيء غيرها في تحقيق هذا الهدف. ولها بحث مفصل له محله. هذا هوالنوع الاول من الادراكات الفطرية وهوما يسمى بالادراكات النظرية.

النوع الثاني ـ الإدراكات العلمية: ونعني به أن النفس الإنسانية جبلت وعجنت على الايمان بقضايا ترتبط بما ينبغي له أن تكون فيه حياته، لابما هوكائن وقائم. فكل نفس إنسانية جبلت على إدراك أن العدل أينما تحقَّق كان حسناً على الاطلاق، وأنَّ الظلم أمرٌ مستقبح ينفر منه الطبع الانساني السليم، كما جبلت على إدراك أن بعض الأُمور حسنة بطبيعتها كشكر كل من أنعم، وطاعة كل من ثبتت له حقوق الربوبية والمولوية، وكذلك من مثل بعض الصفات الخلقية كالصدق والرفق وغيرهما.

وكل هذه أُمور ترتبط بسلوك الانسان وعمله، وتدفعه الى ماينبغي أن يكون عليه السلوك الصحيح.

ثانياً ـ الغرائز

أمّا المجال الثاني للفطرة فهو الغرائز. وقد اختلف علماء النفس كثيراً في تعريفٍ واحدٍ للغريزة، ولم يتفقوا على قائمة واحدة للغرائز وإن كانوا جميعاً ـ تقريباً ـ يتفقون على فطريَّتها إجمالا، وكونها وراثية غير مكتسبة، ولعل تعريف الغريزة الأقرب إلى اللغة العلمية هو كونها ميلاً ثابتاً لدى المخلوق الشاعر، وهذه الغرائز تشكل الحوافز والدوافع المحركة التي لا يمكن تصور حركيَّة حياتية إنسانية بدونها وسنتحدث فيما يأتي عن دورها في التحرك بالانسان نحو هدفه الطبيعي.

ثالثاً ـ القدرة الإنسانية الخارقة على التعقُّل والتدبُّر والتفكير

وأمّا المجال الفطري الثالث: فهو هذه القدرة الانسانية الخارقة على التعقُّل والتدبُّر والتكفير، وتتوضح روعة هذه القدرة الذهنية بملاحظة بعض الفروق بين الذهن الانساني والمرآة التي تنعكس عليها الصور، الأمر الذي يتيح للذهن أن يعلو على الواقع ويغيره ـ كما اشرنا الى ذلك من قبل ـ فرغم وجود أوجه شبه بين الذهن والمرآة حيث يقبل كلاهما انعكاس الخارج على صفحته، وحيث تتأثر الصور المنعكسة في كل منهما بوضعهما الخاص، رغم ذلك توجد فروق أساسية أهمها:

١ ـ ان المرآة إنما تعكس الصور المادية فقط، بينما يستطيع الذهن الانساني أن يدرك المعاني غير المحسوسة.

٢ ـ ان المرآة لا تدرك نفسها ولا تنعكس صورتها هي على شاشتها ولكن الذهن يدرك نفسه بوضوح أي إن له ما يسمَّى بالعلم الحضوري؛ حيث تحضر نفسه لديه. ألسنا نعلم بأنفسنا أكثر من غيرنا.. وهذا بنفسه

يشكل دليلاً رائعاً على كون النفس الانسانية وجوداً غير مادي، إذ المادة لايمكنها أن تدرك نفسها مطلقاً، أي تنعكس انعكاساً مادياً على ذاتها.

٣ ـ ان المرآة إذ أخطأت فإنها لايمكنها أن تـدرك خـطأها فـي هـذا الانطباع؛ بينما يستطيع الذهن أن يدرك خطأه، وله مقاييس ثابتة لتصحيح خطئه، بحيث لايؤثر عليها أيُّ مؤثر خـارجـي؛ وهـي الأُمـور البـديهية الوجدانية التي تحدَّثنا عنها. وهذا الفرق أيضا يشكل دليـلاً حـيّاً عـلى لامادية النفس الانسانية، لأنها لوكانت مادية لكانت هي ومقاييسها متأثرة بالمحيط والأجزاء المادية الأُخرى.

٤ ـ ان المرآة تجمد على صورتها كما هي، بينما يمتلك الذهن خاصية التعميم وهي من أروع نعم اللّٰه على الانسان، إذ للذهن أن يلاحظ بعض المصاديق والجزئيات المتفرقة ويجرب عليها ثـم يـنتقل إلى اسـتنباط واستخراج قاعدة عامة يطبقها على باقي المصاديق الاخرى وهنا تأتـي خواص التعمُّق والتدبُّر والاستنباط الذهنية كفاصل مهم بينه وبين المرآة.

٥ ـ إننا نشاهد الذهن قادراً على طرح فروض وأُطروحات للمستقبل، في حين تعجز المرآة عن ذلك.

٦ ـ ان المرآة عاجزة عن خزن الصور بالنحوالذي يسـتطيعه الذهـن الانساني الذي تمرُّ به ملايين الصور فيخزنها ثم يـقوم بـعد ذلك بـعملية الاستذكار.

٨ ـ إن الذهن يمتلك خاصية تداعي المعاني وهوما تفقده المرآة.

٩ ـ إن الصورة التي تنعكس على الذهن تبقى ثابتة الأبعاد حتى لو تغيَّر موقع الذهن أوموقع الشيءِ المنطبع فان صورة العصا وأنا قريب منها تبقى

هي هي حتى لوابتعدت عنها كثيراً، في حين نجدها تتغير في حال المرآة.

وهذا الفرق أيضا من الأدلة الحيّة على كون عمل الذهن عملاً روحيًّاً لاماديًّاً، وإبطال النظرة المادية للموجودات الكونية. أخيراً فان الصور عندما تنطبع في الذهن تنطبع بكامل أبعادها. فعندما أرى الحديقة أراها بكل أبعادها وهذا لايمكن في مورد المرآة، فالكبير لاينطبع في الصغير مطلقاً. وهذا الفرق يوضح تماما كون النفس موجوداً مجرّداً من المادة.

وهكذا لاحظنا بعض القدرات والطاقات الذهنية التي جبل عليها الانسان؛ فهويقوم بها بسرعة دون أن يشعر بذلك وهذه القدرات هي التي تمنح الإرادة الانسانية إطاراً جديداً تختلف به عن وجودها في باقي أنواع الحيوانات. ومن هنا يمكن أن نقول إن وجود الإرادة الحرة فى الانسان أمرٌ فطري طبيعي، وإن أيَّ انحراف في مجال إعمال هذه الإرادة (بكبتها أوالتقليل من شأنها) هوانحراف عن الخط الانساني الصحيح، ومن هنا أيضا نعتبر كل المبادئ التي تقول بالحتمية التاريخية الحدية (كحتمية تبعية النظام الاجتماعي للوضع الاقتصادي، وبالتالي تفقد الانسان إرادته وحريته الفاعلة) مبادئ رجعية بالمنطق الانساني الصحيح لأنها ترجع الانسان إلى أصل واطئ حيواني، وتقعد به عن كل معانى التسامي والكمال، إذ لامعنى للتسامي والكمال الانساني إذا كان الانسان مسوقاً إلى مصيره بحتمية تاريخية لاتبقي له أية إرادة في البين.

حالات الفطرة الانسانية

وهنا نتساءل عن حالات الفطرة ودرجات وضوحها في شعور الانسان ثم نحاول التعرض الى بعض الاساليب التي تنبهها وضرورة هذا التنبيه.

أمّا الحالات: فما يمكن أن نقوله بهذا الصدد هوأن الفطرة وإن تعذر حذف تأثيراتها حذفاً نهائياً من حياة الانسان الواحد فضلاً عن الحياة الانسانية ككل، إلاّ أنها تمتلك مرونة خاصة، الأمر الذي يفسح المجال للإرادة الانسانية الحرّة في أن تعمل عملها على مسرح الحياة، فليس الجانب الفطري في الانسان بمستوى الجانب الفطري في الحيوان بالمستوىٰ الذي يفقده أية إرادة حرة في قبال غريزته فإذا الحيوان مسخر لهذه الغرائز تمام التسخير، نعم ليس الجانب الفطري متحكّما في وجود الإنسان بل يترك مجالاً للإرادة الانسانية لتختار حتى قبول متطلبات الفطرة وإشباع ميولها. وهذا مايميز الانسان عن غيره ويجعله موجوداً فريداً في الكون. وإذا كانت الفطرة بهذا المستوى فإنّا نتوقع لها أن تتأثر بالظروف والشبهات وأنماط التربية والمصالح. والواقع ان الميول الانسانية يمكن تقسيمها الى قسمين: فهناك ميول مادّيّة، وأُخرى ميول معنوية. فكما للنفس استعداد للتفتح الجنسي، كذلك يوجد فيها استعداد فطري للتفتح المعنوي على التضحية والصبر والشعور بالمعاني الانسانية السامية، وإذا كان الاستعداد المادي يتفتّح بصورة طبيعية في حياة الإنسان وعلى آختلاف في المناطق، فإنّ الاستعداد المعنويّ يحتاج ـ لكي ينمو نموّاً طبيعياً ـ إلى أن يمربجومناسبٍ محرّك فيه هذا النمو، أمّا إذا لم يصادف هذا الجوالمناسب فربّما يضمر إلى حدٍّ لايبدوله أثر على حياة الإنسان. ألسنا نشاهد أُناساً تكاد تنعدم من قلوبهم معاني الرحمة والشفقة والعواطف الانسانية الخيرة؟ ألم يقم الطواغيت بتقديم المؤمنين والنساء المؤمنات إلى حيث تتحفز الأُسود الجائعة المفترسة لتمزيقهم ثم يكون تلذذ هؤلاء

الطواغيت بالعذاب الذي يمزق الاجسام المؤمنة؟ ألسنا نجد الكثيرين ممَّن مُسِخَتْ إنسانيتهم يفرحون لألم ضحاياهم؟ إن هؤلاء ألقوا بأنفسهم في جحيم الرذيلة فضمرت لديهم الاستعدادات الفطرية. والقرآن الكريم يحدثنا عن أُناس ربَّما كانوا في مطلع عهدهم معتدلين يستمعون لنداء الفطرة والوجدان ويُعمِلون عقولهم في مجالها الواسع ولكنهم أبتلوا بحالات انحرافية سيئة مما ترك على شاشة نفوسهم وفطرهم نقاطاً مبهمة تكاثرت فغطَّت صفحة الرؤية كلَّها يقول تعالى: ﴿ثمَّ كان عاقبة الذين أساءوا السوأى أن كذَّبوا بآيات اللّه﴾[1] نعم أساءوا وأساءوا حتى خفيت لديهم الامور الواضحة. وعليه فيمكن أن نقول إن الفطرة تارة تتخذ موضعها الطبيعي من حياة الانسان، وأُخرى ينحرف مدى تأثيرها، وهذا الانحراف ربَّما يتمثل في ضمور وضعف تأثير جانب فطري معيَّن، كضمور التعقُّل، أوضمور غريزة التديُّن، أوغريزة حب الاستطلاع؛ فلا يعود الانسان مهتماً بما يجري حواليه، أومكترثاً بما يبدوعلى الساحة الاجتماعية، وربَّما كان الانحراف متمثلاً بشكل طغيان جانب فطري غريزي على جانب آخر، كما يبدوهذا عند من أفرطوا في إشباع غرائزهم الجنسية إلى الحد الذي جعلها مقياس الحياة، أوفي إشباع غريزة حب الذات فلا ينظر الانسان بعد ذلك إلى أيِّ مصلحة اجتماعية أوحتى في إعمال التعقل إعمالاً مفرطاً بحيث لايبقى أيُّ مجال إحساسي عاطفي في حياة الانسان. ومن هذا النمط أُولئك الذين أشبعوا غريزة التديُّن إشباعاً

---

١ - الروم: ١٠.

مفرطاً على حساب كل الغرائز الأُخرى؛ فترهبنوا، وآعتزلوا الحياة الاجتماعية. إنَّ هذه الحالات كلها تمثل آنحرافاً فطرياً رهيباً يرفضه الاسلام أيَّما رفض، ويعتبره من حالات الجاهلية، فلا رهبانيَّة في الاسلام، ولا فجور ولا طوبانية صوفية منعزلة، ولا أيّاً من هذا القبيل.

وسائل واساليب تنبيه الفطرة

وهنا نصل إلى المرحلة التالية من حديثنا هذا وهي إن الفطرة اذا كانت تغفوولا تنعدم، تضمر ولا تفنى فكيف يمكننا أن ننبّه الفطرة الغافية؟ وأنّى يمكن تقوية الجانب الفطري، ليتضح بحالته الطبيعية في وجود الانسان؟ والجواب عن هذا الجانب يكمن في أمور خارجية وذاتية، أي اننا نحتاج:

أوّلاً ـ الى نظام تربوي متكامل يعترف بالواقع الفطري الانساني ويدرك أبعاده ويركز على تنمية الاستعدادات الفكرية والمعنوية، ويحاول أن يسير بهذا الجانب نحوالتكامل. ومثل هذا النظام يحتاج إلى علم كامل بالنفس الانسانية، ومعرفة بروابط النفس والعالم الخارجي، وهذا ما لايتوفر للإنسان بعلمه المحدود وتجاربه الناقصة، وحالته التأثرية، ومن هنا نجد احتياج الانسان إلى معونة السماء التي تنزل الوحي لتحييه، ولتزكّيه، وتعلّمه الكتاب والحكمة، وتهديه الصراط المستقيم. ﴿إنَّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾[1].

---

١ - الاسراء: ٩.

ثانياً ـ إن الانسان يحتاج الى عملية تأمل ذاتي عميق يزيل كل الغشاوات ويذيب كل الرَّين والدرن المغطي لشاشة القلوب. هذا التأمل دعا إليه الاسلام كثيراً، بل ربّى الانسان متأمّلاً واعياً مفكّراً محاسباً. والواقع ان عملية «الدعاء» ـ وخصوصاً في ربيع الدعاء شهر رمضان ـ تمنح النفس الجوالمناسب من الصفاء ليتجلّى جوهرها وتبدوأصالتها على مسرح الشعور الانساني، وربما يساعد الصفاء الجسمي والجوالهادئ في السَّحر على استرجاع تأثيرات الفطرة، في حين يُنسِي الجوالصاخبُ النفسَ أحياناً. ومن الاساليب التي بها تصحوالفطرة مايستعله الفلاسفة والحكماء واهل الاستدلال من السَّير بالنفس من مقولات واضحة جداً، والتدرج بها حتى إيصالها إلى الحقيقة التي يراد لها أن تدركها، ولعل هذا هو أُسلوب سقراط في المعرفة. كما ان الفطرة الانسانية تصحو، حين يقع الانسان في حالاتٍ من الشدَّة، وينقطع أمله من الوسائل المادية، وتتلاشى أمامه كل الأوهام التي ضاغها. وحينئذ تتجلّى الفطرة ناصعة فتشير إلى الحقيقة، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في بعض آياته التي تسحب من المجرمين اعترافهم باللّه تعالى في مثل هذه الحالات.

الفطرة والهدف السامي

يستطيع الباحث في النفس الانسانية أن يدرك بوضوح توفر النفس الانسانية على عناصر تشخّص للإنسان هدفه الكبير. وتربطه بهذا الهدف

عبر ميول فطرية. وما نحاوله هوأن نشخّص ذلك الهدف الانساني الكبير وكيف تعمل الفطرة للإيصال اليه؟

وقبل كل شي ما هوالهدف الانساني السامي؟

لورجعنا الى القرآن الكريم نسأله عن هذا الهدف لرأيناه يشخّصه في العبودية المطلقة للّه تعالى حيث يقول تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون﴾[1]. ولورجعنا الى الروايات الشريفة وجدناها تشخص الهدف في المعرفة الكاملة، وتؤكد أنّ اللّه تعالى كان كنزاً مخفياً فأراد أن يُعرف فخلق الخلق لكي يُعرف.. ومن الواضح أن هذه الإرادة الالٰهية تعني أنّ رحمة اللّه أدركت هذا الإنسان لأنها علمت باحتياجه للوجود لكي يصل إلى كماله بمعرفته التامّة للّه تعالى... ولا معنى لتوهم أحتياج الذات الإلٰهية إلى هذه المعرفة. أمّا إذا رجعنا إلى وجداننا وميولنا الفطرية نستوضحهما عن الهدف فإنّنا سنجد الوجدان يصرخ بوضوح: الكمال: نعم هناك نداء صارخ يدفع الانسان نحوالكمال والتكامل دون أن يقف عند حدٍّ وانما هوالكدح والكدح نحوالمراحل الأسمى. ولكن هل ان هذه الأهداف أُمور متباينة مفترقة؟ إن من يعيش منطق القرآن والروايات يدرك أنّ هذه الأهداف تشكل هدفاً واحداً، أوهي أُمور يلزم بعضها البعض الآخر، ذلك أنّ اللّه تعالى هوالذات الكاملة كمالاً مطلقاً لايحدُّه حدٌّ أبداً؛ وهوالحقيقة الكونية الهائلة والوجود المطلق، وما عداه مخلوق له،

١- الذاريات: ٥٦.

ووجوده مجرد ارتباط وقيام به تعالى فهوالقيُّوم على الكون كله. أمّا الانسان فَإنَّ غاية وجوده هي القرب المعنوي الارادي من هذه الحقيقة الكونية الهائلة. فكلما اكتسب من الصفات الالٰهية ما يناسبه: قَرُبَ من هذه الحقيقة الكبرى، وكلَّما أزداد قرباً وعبوديَّةً لها: ازداد كمالاً، ولاريب في أن آزدياد القرب والعبودية إنَّما يتم عبرالمعرفة الفكرية والعملية، فمعرفة اللّٰه تعني معرفة الحقيقة، وتعني الانسجام الكامل مع الحقيقة، وتعني السير الحضاري المتواصل نحوالكمال، وقد قلنا إنَّه سيرٌ متواصلٌ ﴿يا أيها الانسان إنَّك كادح إلى ربِّك كدحاً فملاقيه﴾[1]، ولأنَّ اللّٰه لايحدُّه حدٌّ: فهوفوق كل كمال، ومهما تكامل الانسان كان فوق كماله كمال.

وهكذا نلاحظ أن العبودية الانسانية للّٰه تعالى هي سر كمال الانسان، وأن الأيديولوجية الإسلامية بعد أن تشخص نقطة الكمال المطلق في اللّٰه تعالى ترى أن درجة العبودية كلّما آرتفعت فإنَّ ذلك يعني ارتفاع درجة الكمال بنفس المستوى. أليس الكمال هوالقرب من أكمل الحقائق؟ ثم إن هذا القرب يتناسب طرديّاً مع مستوى المعرفة الانسانية للحقيقة الهائلة.

إذن فالكمال الانساني يكمن في عبوديته للّٰه، وعبوديته للّٰه رهن معرفته به. هذا وقد احتوت الفطرة على الميول الثلاثة التي تؤمن بسير الانسان نحوهذه الأهداف القصوى. فهناك في الفطرة ميل عارمٌ نحوالمعرفة يسمَّى بغريزة حب الاطِّلاع والاستطلاع واستكشاف

١- الانشقاق: ٦.

المجهول، وهي تؤمّن دائما اندفاعاً ذاتياً نحوالمعرفة، وهناك في الفطرة ميل عام نحوالتكامل مما يضمن سيره نحو تكامله دائماً، وهذا يعني الدفع نحوالتغيير المتواصل وعدم الجمود على مرحلة خاصة. أمّا العبودية: فالذي يضمن السير نحوها هوغريزة التديُّن الأصيلة في النفس الانسانية والموجودة في كل مراحل التاريخ وعند كل المجتمعات التي لم تلوثها الشبهات، وان كانت تطبيقات هذه المجتمعات خاطئة في بعض الأحايين تأثُّراً بموارد الخطأ في العقل.. وتعمل هذه الغريزة بتناسق مع الغرائز الأُخرى لتحقيق الهدف الانساني العام. ومن الجدير بالذكر أن الماركسية وأمثالها من المذاهب المادية تحاول أن تعلِّل الحسَّ الدينيَّ في الإنسان بعلل مادية مؤقتة؛ كالوضع الاقتصادي للطبقة الحاكمة والذي يدفعها لأن تخدع الطبقة المحكومة بالدين، افيون الشعوب ـ كما تعبر ـ أوهونتيجة طبيعية لحالة الطبقة المسحوقة للتعويض عن هذه الحالة البائسة، أويعلَّل هذا الحس الديني بالخوف والجهل وغير ذلك ولكن الدراسة الواعية للتاريخ ولعمق الحس الديني والتطورات التي خلقها أومرَّبها تؤكد أن ما قيل كله هراء؛ فالماركسية نفسها تعترف بوجود الدين في المجتمعات الأوليّة اللاّطبقية فكيف يكون ظاهرة طبقية اقتصادية؟ ولوكان الدين من صنع الطبقة الحاكمة فكيف نفسِّر عمل الدين الاسلامي ـ مثلاً ـ على تحطيم مصالح هذه الطبقة ومعارضته الدائمة للترف والمترفين؟ وكيف استجاب له ـ أول من استجاب ـ المستضعفون في التاريخ؟ «ومانراكَ

اتّبعك إلاّ الذين هم أراذلنا بادي الرأي»[١] وكذلك لوكان الدين تعبيراً عن البؤس الذي يعيشه المحرومون فكيف نفسر انضمام الكثير من ذوي المقام الممتاز اليه؟ وكيف نفسر تضحية أبناء هذا الدين بكل مالديهم من طاقات مادية في سبيل تحقيق أهداف الدين؟ ولا معنى بعد هذا لأن يقال بالتفريق بين نشوء دين سماوي وآخر فكلها تمتلك جذوراً ونداءات وانطلاقات واحدة، وكلها يسند بعضها البعض: فالروح واحدة والأهداف واحدة فلا معنى للتفريق ولا يعبّر هذا التفريق بين منابت الدين إلاّ عن محاولات يائسة لتضليل الفكر عن معرفة واقع الجذور الدينية، وبنفس المستوى يمكن مناقشة الإدعاء بأن الجهل والخوف من جذور الدين بعد أن كان الدين ضد هذين العاملين.

وكان السبيل الأكمل لبناء الشخصية الواعية العالمة بالحقيقة، والمطمئنة الثابتة في وجه الأحداث التاريخية. وعليه فليس أمامنا إلاّ الرجوع إلى الفطرة والتماس الجذور الدينية فيها، الأمر الذي جعل الدين ظاهرة عامة في الشعوب حتى أن برجسون يقول: «لم توجد جماعة من غير ديانة» وحتى نجد العالم النفسي الكبير (يونك) يقول في كتابه «علم النفس الديني» إنّه «لايمكن إنكار أن الدين هوأحد أقدم ظواهر الروح الانسانية وأعمها» ويقول معجم لاروس للقرن العشرين: إن الغريزة الدينية مشتركة بين الأجناس البشرية حتى أشدها همجية وأقربها الى الحياة

---

١ - هود:٢٧.

الحيوانية، وان الايمان بالمعنى الإلٰهي وبما فوق الطبيعة هو احدى النزعات العالمية الخالدة في الانسان، ويقول «ايورث»: «لوكنا نعتقد أن التاريخ دليل صادق في الكشف عن حقيقة الانسان لاستطعنا أن نقول إنَّ الانسان كان يشعر دائماً من أعماق نفسه بضرورة الخضوع للمبدأ الأعلى الذي يفوقه كمالاً وقوة، ويجمع كل وجوه الخير والحق». ويقول كارليل «في عقيدتي إن الشعور الديني ينبع من أعماق الفطرة، ويشكل غريزة أصيلة ونزوعاً أصيلاً في نفس الانسان».

الفصل الثاني

الرحمة الالهية

تهدي الانسان بكل أنواع الهداية الى كماله

تشكل العقيدة في الاسلام الاساس الذي يبتنى عليه النظام، والروح التي تسري في كل جوانبه. ومن هنا نشاهد القرآن الكريم عندما يتعرض للاحكام المختلفة يختم الآيات المتعلقة بها بما يشعر بأن كل هذه الأحكام قائمة على التقوى والفلاح.

والعقيدة الاسلامية بدورها ترتكز على حقيقة اساسية هي حقيقة التوحيد والتنزيه وإعطاء صفات الكمال كلّها للّه تعالى، ونقصد بها الأعمَّ من صفات الذات وصفات الفعل في الاصطلاح.

والآية القرآنية الشريفة التي نقرؤها قبل كل سورة وهي «بسم اللّه الرحمٰن الرحيم» تركز في أذهاننا أنَّ كل شيءٍ في الكون ينطلق ويبتدئ من اللّه تعالى، خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ متعلق الجار والمجرور فيها محذوف، ممَّا يشير بل يؤكد لنا معنى العموم، وأنَّ كل شيء يبتدئ من أسم اللّه ويقوم باسم اللّه، وأنَّ كل حركة في الكون هي باسم اللّه تعالى.

في حين يؤكد لنا المقطع الاخير من الآية الكريمة أن ذلك الانطلاق إنَّما يكون على أساس من تلك الرحمة الواسعة اللاّ محدودة، وذلك اللُّطف الالٰهي العام.

والانسان من بين كل الكائنات هوالكائن الذي انصبَّت عليه الرحمة الإلهية الفائضة فوهبته العقل والإرادة، وجعلته لوحده الموجود الذي يقبل الوصول إلى درجات الكمال الممكنة، فكان هوالموجود المكرَّم ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾[١].

وكان هوالموجود الذي سخرت له الموجودات وخلقت لاجله لكي يواصل مسيرته في طريق الكمال من جميع جهات حياته.

قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون﴾[٢]، وجعل الهدف من الخلقة هوالعبادة، إشارة إلى أنَّ درجة العبودية للّه تعالى كلّما ترقَّت ترقَّى الإنسان في مدارج الكمال واصبح الأكثر قرباً من أعظم حقيقة في الكون، وأكثر علماً وأرتباطاً بواقعه كعبدٍ لخالق الكون العظيم.

وما نريد أن نبحثه هنا هوالوسائل التي زُوِّد بها الانسان لكي يقطع الطريق الطويل نحوهذا الهدف النبيل جداً.

وسنوضح النقاط التالية فيما يلي:

أ ـ ما هي انواع الهداية؟

ب ـ ما هي نوعية تأثير كل نوع على الآخر؟

ج ـ كيف يتناسق عمل هذه الأنواع في سبيل إيصال الإنسان إلى الهدف المطلوب؟

أ ـ انواع الهداية

ويمكننا أن نقسم الهداية الموجودة لدى الانسان إلى قسمين:

١- الاسراء: ٧٠.

٢- الذاريات: ٥٦.

تكوينية، وتشريعية.

أمّا التكوينية فتنتظم في مجالات عديدة:

منها ـ الهداية الغريزية

إذ من الواضح أن في أعماق كل حيوان توجد صفات نابعة من فطرة الانسان ومرتبطة بذاته، ولأصالتها؛ فإنها تطبع سلوكه بطابعها تماماً ولا مناص منها، فهي تشكل ـ إذن ـ أحد الدوافع التي هُيِّئت بدقة لابقاء النوع الحيواني وخلق الحافز فيه للسير في الطريق التكويني المرسوم.

ويختلف تأثير الغريزة في الحيوان من نوع لآخر تبعاً لوجود هداية أُخرى وعدمه.

ومنها ـ الهداية العقلية

والمقصود بها تلك الطاقة التي يمتاز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات وبهذه الهداية يستطيع أن يفعل مايلي:

الاول ـ السيطرة على الغريزة والحدُّ من تأثيراتها المفرطة وتهذيبها وتصريفها بصورة نظيفة.

الثاني ـ التخلُّص من حدود المشاعر المادية المحصورة بما يحس به فقط، والتعالي على الواقع؛ ممّا يمنحه فرصة تغييره إلى الحالة الأفضل. وهذ هوالسبب الذي جعله يمشي في خط التكامل، ويقطع شوطاً بعيداً، في حين لم تمشِ الحيوانات الأُخرى في هذا السبيل مطلقاً.

نستنج ممّا سبق مايلي:

أ ـ ان كل من ارتفعت لديه صفة التعقُّل؛ ارتفعت لديه صفة الإنسانية، والعكس بالعكس.

ب ـ ان كل مذهب ينمّي في الانسان جانب التعقُّل ـ طبعاً مع عدم إغفال الجوانب الأُخرى فيه ـ فهو مذهب إنساني والعكس بالعكس.

أمّا الهداية التشريعية

وأعني بها ما يحمله الوحي إلى البشرية من تشريعات تنير لها طريق كمالها وتهديها الى الصراط المستقيم. وهي التي يمهِّد لها العقل بإيمانه باللّٰه تعالى ربّاً خالقاً أحداً، وبالرسول (ص) هادياً ومبشِّراً وقائداً، وهكذا باقي العقائد. وعندما تستقر أُصولها العقائدية في النفس؛ تنبع منها تشريعات حياتية، وتشترك العقيدة والتشريعات في توجيه الهدايتين توجيهاً صحيحاً (على تفصيل يذكر في محله).

فالهداية التشريعية تقوم بما يأتي:

١ ـ إعطاء العقل الخبرة اللازمة وتنميته وتقويته في نفسه.

٢ ـ رسم السبل التي يجب أن يسلكها العقل في مختلف المجالات. ومنها مجال تنظيم الغرائز والسيطرة عليها وإشباعها إشباعاً متوازناً.

هذا إلى غير ذلك مما يضمن للمسيرتين الفردية والاجتماعية ديمومة التكامل.

مستلزمات تحقق الهدف الانساني الأعلى

أمّا التناسق في تأثير الهدايات بانواعها في سبيل إيصال الانسان نحو الغاية المنشودة فإنه بعدما عرضناه سابقاً اتضح أن الهدف الانساني الأعلى يتطلب أُموراً كثيرة؛ أهمها الامور التالية:

١ ـ وجود دوافع ذاتية نحوالتكامل ولوعلى المدى الطويل.

٢ ـ وجود دوافع ذاتية نحوحفظ الفرد والنوع الإنسانيَّين.

وذلك باعتبار أن الهدف الأعلى يحتاج إلى مرور الإنسانية بمراحل تكامل ضرورية.

٣ ـ وجود الإرادة التي تشكل صمام الأمان في تنظيم تأثير الدوافع.

٤ ـ وجود منبع محيط عالم قدير مشرف على تنظيم الإرادة والتخطيط لعملها.

وقد شكلت الغرائز الدوافع والمنابع الفطرية الذاتية المطلوبة في النقطتين الأُوليين.

فممّا يمكن تصنيفه ضمن النقطة الأُولى:

أ ـ غريزة التدين.

ب ـ غريزة حب الكمال.

ج ـ غريزة حب الاستطلاع... وغيرها.

وهذه كلها تدفع بالانسان نحواستكناه الحقائق والشوق نحوالحقيقة الكاملة المطلقة.

ومن الواضح أن ذلك يعتبر أول الطريق، بل وأساس السير في سبيل الهدف الأصيل.

وممّا يمكن تصنيفه ضبمن النقطة الثانية:

أ ـ غريزة حب الذات وفروعها من غرائز الخوف والإشباع وغيرها.

ب ـ غريزة الغضب.

ج ـ الغريزة الجنسية.

د ـ غريزة الأُمومة.

فإذا التفتنا إلى أن هذه الغرائز كلها منابع فوّارة عمياء، يعمل كلٌّ منها على أن ينعكس في سلوك الإنسان وعمله ويوجِّه حياته. إذا التفتنا إلى ذلك أدركنا سرَّ الحاجة إلى الإرادة التي هي سرُّ الفرق بين الإنسان والحيوان، وطبعاً نقصد بها الإرادة الواعية لا الإرادة الحيوانية التي حدثتنا عنها الآية القرآنية الشريفة:

﴿.. والذين كفروا يتمتَّعون ويأكلون كما تأكل الأنعام...﴾[1].

والنعمة الكبرى التي تقوم بمهمة صمام الأمان لعمل الغرائز وتنظيمها هي العقل.

ولكن لمّا كان العقل محتاجاً أشد الحاجة الى من ينمّيه أوَّلاً، ويخطط ويصدر له الا وامر وبالتالي يوجهه بعلمه الواسع الى مواقع التنفيذ أوالإحجام أوغير ذلك فقد كان الوحي والإلهام هما اللَّذين يقومان ـ بلطفه تعالى ـ بتلك الوظائف. وعلى ذلك فيمكننا أن نمثل للغرائز بمنابع الأنهار التي تجري المياه منها بهيئة أنهار تشق طريقها وتتفرق هنا وهناك، ولربَّما جفَّت أحيانا فتعطش المدن، ولربَّما فاضت فأغرقتها، ولكن إذا أقيم السد الكبير المنظم (العقل) والارادة الحرة فإنه ستحصل ضمانة من الفيضان ومن الهدم والعطش المتوقع وسيسيطر على تنظيم المياه للريِّ والسقي. ولكن السد يحتاج إلى توجيه وتخطيط وإشراف من قبل هيئة تطَّلع من مكان رفيع على الحاجات وتحاول الموازنة بينها وترسل التقارير

١- محمد: ١٢.

المتواصلة اليها عن ذلك، وتلك الهيئة يقابلها (الوحي) في موارد حديثنا هذا.

فما أعظم نعم اللّٰه تعالى!

وما أروع تنظيم هذا الكون!

وما أكرم الإنسان فيما لوسار في طريق الهدى والحق،

علل الانحراف نحوالمادية

إن الإيمان باللّٰه أمر فطري طبيعي، أمّا الإلحاد فيعتبر حالة مرضية،بالاصطلاح خلاف القاعدة، ومن هنا نرى أن مايسمّى بـ (علم تاريخ الأديان) مخطئ تماماً في منهجه. إنه يبحث عن سبب نشوء الدين في الاقتصاد والحروب وغير ذلك ولكنه ينسى أن الاعتقاد باللّٰه ـ كما قلنا ـ فطري مع الحياة، وأنَّ الحالة الطبيعية لايُتساءل عن عللها مطلقاً.

إنه يجب أن يتساءل عن علل المرض والانحراف ويبحث عنها في مظانها الأصيلة إذا أراد أن يكون واقعياً مع نفسه.

علل الانحراف نحو المادية[1]

كثيراً ما يثار التساؤل بأنه لوكان الأمر كما تقولون فَلِمَ هذا التيار المادي الجارف الذي نلاحظه يتّسع يوماً بعديوم؟ ولم هذه المجموعة الكبيرة من العلماء الملحدين؟

والجواب على هذا التساؤل له مراحل نوجزها فيما يلي:

١- للتفصيل يراجع كتاب آية الله الشهيد المطهري

أ ـ محكمة الوجدان والعقل: فمهما تعالى الصراخ فإنه سيبقى وجدان الانسان في نفسه صارخاً بعظمة اللّٰه المتجلّية في الكون، بل في أيٍّ جزء صغير فيه، حتى يقول عالم الحشرات المعروف (هانري فابر) «ان التدبُّر في بناء حيوان صغير مثل النملة والتشكيلات الحياتية لها يقود مئات الملايين من الناس إلى اللّٰه».

ب ـ ملاحظة الواقع: فليس الأمر بهذه الصورة المهولة، إنَّنا نجد أعاظم علماء الكون مؤمنين باللّٰه، وأكبر العقول الفلسفية تؤمن باللّٰه.

ج ـ التوجه للدوافع: وهذه هي المرحلة الأساس في الموضوع، فيكفي أن نطَّلع على الدوافع لنعلم علم اليقين أن الإلحاد بأمواجه نابع من أُسس وتصورات خاطئة تماماً.

ماهي هذه الدوافع؟

يلزمنا في هذا الصدد ولكي نكون دقيقين أن نقوم ببحثين:

أ ـ في الدوافع البيئية والنفسية الشخصية لكل منحرف، وهذا ما لايمكننا معانجته معالجة عامة ولسنا نقصده في هذا البحث.

ب ـ في الدوافع النوعية للانحراف عن الفطرة والتي لها مساقط أكبر وأوسع في حياة أُولئك الضالين. وهذه الدوافع لو تأملناها، ولاحظنا قوتها والجوالذي تخلقه، عرفنا بوضوح أن بقاء العقيدة الدينية أُصيلة راسخة في النفوس رغم كل هذا العقبات، وهوبنفسه دليلٌ على كونها تستمد من الفطرة والمنطق بقاءها وحياتها.

والآن ماهي هذه الدوافع نحوالانحراف المادي والابتعاد عن الخط الاصيل؟

يمكننا في هذا الصدد أن نطرح العوامل التالية:

الأول ـ العوامل العامة: التي تنتج عن السير الحضاري المنحرف، أوحتى عن السير الحضاري الصحيح الذي لا يمكن إدراك مغزاه، أوالذي يصادف في الانسان ميولاً منحرفة فُيزيد تاثيرَها في حياته (كما سيتضح هذا عند الحديث بالتفصيل عن هذه العوامل العامة).

الثاني ـ العامل السياسي: ونعني به بالضبط العامل الاستعماري الذي ينبع من الدوافع الذاتية الطاغية عند فئة معيَّنة أوشعب معيَّن نتيجة وضع خاص. وهذا أيضا ما سنفصل الحديث عنه.

الثالث ـ مايمكن أن نسميه بعامل الفهم الديني الخاطئ: ولعل في هذا شيئاً من الغرابة، ولكننا سنجد بوضوح أن المنتمين إلى معسكر الإيمان بالله أنفسهم كثيراً ما ساعدوا على زجِّ الجماهير والجماعات نحوالمعسكر المادي، فان بعض البسطاء والجامدين من المتدينين يدفعون بعض المجاميع بتصرفاتهم البسيطة والجامدة إلى الانضمام إلى الصفوف المعادية دون أن يشعروا أن تلك الأجنحة إن انتصرت فإنها سوف لن تبقي أيَّ وجود ديني، وسوف تنسف الجذور وتميت صوت الحق.

وعلى أيِّ حال فأُصول العوامل التي عملت على رفد المعسكر المادي، أي المعسكر المنحرف عن الخط الفطري السليم هي:

أ ـ العوامل العامة

وها نحن نبدأ بالحديث عمّا أسميناها بالعوامل العامة مركّزين ـ في كل ما نبحث ـ على الموجة اللّادينية في العصور المتأخرة لأنها في الواقع هي

التي أعطت المعسكر الملحد هذه السعة وولدت هذه الشبهة في الأذهان...

وإذا عدنا إلى جذور الموجة الملحدة رأينا الدور الكبير الذي لعبته الاكتشافات الهائلة في عصور النهضة العلمية الحديثة، والتي قدَّمت للبشرية خدمات مادية رائعة في مجالات السيطرة على الطبيعة والاستفادة من التجربة. هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فإنها قضت على كثير من المسلَّمات العلمية التي سيطرت على الذهنية العامة ربَّما لقرون عديدة، نعم لعبت هذه الاكتشافات دوراً في خلق حالتين متضادتين في آن واحد ولكنهما متفقتان على الخط الفطري الأصيل. هاتان الحالتان المتضادتان هما حالتا: الشك في كل الحقائق شكّاً رهيباً قاتلاً، والايمان المطلق بالتجربة وإسراء تأثيرها إلى كل مجالات المعرفة الانسانية.

ولكن كيف اجتمع الشك واليقين؟!

هناك بعض العوامل التي تظافرت على بلورة هذه النتيجة ـ منها:

١ ـ اعتماد المذهب التجريبي فقط: إن الملاحظ بوضوح هو أن المذهب التجريبي الذي يقول بالاعتماد على الحس دون غيره، وينكر أيَّ إمكان للإيمان بموجودات غير مادية، هذا المذهب كان منبوذاً إلى حدٍّ كبير في العالم على صعيده الفكري، وكانت الأفكار الإلهية هي المسيطرة في الغرب تبعاً لجهود كبار الفلاسفة، ولكن وبعد أن نبغ علماء كبار، وراحوا يعتمدون على التجربة في بحوثهم العلمية المبرمجة الأمر الذي أدّى إلى كشوف هائلة في المجال المادي، وأدخل البشرية في عصر التطور الميكانيكي الهائل، والسيطرة المتنامية على القوى الطبيعية، وسهَّل لها الكثير من المصاعب، وحلَّ الكثير من المشاكل العلمية والعلمية وأوقفها

على الكثير من الحقائق الكونية، بعد كل هذا، وبدلاً من أن يتجه العقل العلمي الذي اكتشف هذه الأسرار إلى التدبُّر والتأمل في هذا النظام العالمي البديع والوصول إلى مدبِّره ومنظمه ومنسقه، بدلا من هذا اتجه ـ بفعل بعض الآراء الفلسفية المتطرفة ـ الى تقديس التجربة ومقياسية الحس الملاحظة، وبالتالي تقديس المذهب التجريبي. وهذا يعني الصعود بالتجربة من مجرد طريقة ناجحة لفهم العلاقات المادية القائمة في العالم إلى مقياس مطلق يتحكم في كل تصورات الإنسان وتصديقاته، وهو يعني بالضرورة حصر المعرفة الانسانية في إطار المادة، والابتعاد بها عن الايمان بأي شيءٍ وراءها أي الانحراف نحو المادية عن الخط الإلٰهي الفطري، إلّا أنَّ هؤلاء نسوا أن التجربة الحسية لايمكن أن تجعل مقياساً يحكم بالإثبات أو النفي على عالم ليست هي من سنخه، كما نسوا أنَّ التجربة نفسها ـ لكي توصل إلى النتائج العامة ـ تحتاج الى عملية تعقل وتجريد. وهذا مالا يقوم به الفكر إلّا عبر المقولات الفطرية التي يؤمن بها.

٢ ـ انهيار بعض المسلمات الموروثة دينياً: أمّا النتيجة السلبية الأُخرى: فهي الشك الشامل بكلِّ الحقائق، ذلك أن الفكر العلمي كان يسلِّم بأُمور وقوانين يعتبرها غير قابلة للمناقشة، ولكنَّه وجد خلال النهضة العلمية (الرنسانس) أنَّ تلك الحقائق قد انهارت في فترة قصيرة الواحدة بعد الاخرى الأمر الذي خلق روح الشك في كل قضية علمية مسبقة.

و هذا أمر صحيح، ويقظة علمية ضرورية، ولكن هذا الشك تحوّل إلى شك هدّام عندما تجاوز المساحة الطبيعية له فوصل إلى الشك في كل الحقائق الدينية شكّاً لايتبعه تحقيق فكري دقيق بنّاء، شكّاً إلى حد

التشكيك في الأُمور البديهية الفطرية كمبدأ العليّة، وحتى الايمان بوجود العالم الخارجي نفسه، وهذه الحالة بلاريب ممّا تساعد تمام المساعدة على تغذية الاتجاه المادي وإضعاف المعسكر الإلٰهي.

و على أيٍّ حال فإن تقدم العلوم التجريبية بدلاً من سيره في المجرى الطبيعي له وتأكيده للمسألة الإلٰهية الفطرية سار في سبيل المادية نظراً للقصور الذهني وتحويل التجربة ـ وهي المؤثرة في ظروف نسبية ـ إلى مقياس مطلق.

٣ ـ العوامل التاريخية: ثم إن من العوامل التاريخية العامة التي ساعدت على الانحراف نحو المادية تلك الرجّات التاريخية القوية التي خلقت القلق والتعقيدات النفسية الواسعة الأبعاد، ونعني هذه الحروب المهلكة للحرث والنسل والتي ابتلعت الملايين من البشر، وأيتمت الملايين من الاطفال. فقد خلقت هذه الحروب الوحشية النهمة؛ القلق الفردي والاجتماعي، وحولت الإنسان إلى وجود معقَّد لايثق بشيءٍ،لايطلب الرحمة أو يهبها لأحد. ومن الواضح أنّه إذا استحكم القلق و التعقيدات النفسية في أعماق الإنسان انحرفت فطرته، وتشوهت شاشة بصيرته، وراح يخبط خبط عشواء في عالم المادة. فتارة تراه يؤلّه الجنس (كما فعل فرويد)، وأُخرى يؤلّه الاقتصاد (كما فعل ماركس)، وثالثة يؤلّه مصالحه الشخصية الفردية (كما في الرأسمالية)، وأخيرا فإنّه يؤلّه القلق اللاّإنتماء، بل يؤلّه نفسه (كما نلاحظ في المذاهب اللامنتمية والوجودية غيرها)... وهكذا رأينا أن هذه الرجّات التاريخية كان لها الأثر الكبير في هذا المجال، ولانعني بهذا أنها هي وحدها سبب القلق الوحيد،

ولكن نقصد أنها شكَّلت سبباً كبيراً في إيجاده، ألأمر الذي جرَّ الى المادية.

٤ ـ عامل الظلم والاستبداد: وهنا نصل الى العامل الاجتماعي العام الآخر الذي قاد البشرية الى المادية والانحراف عن الفطرة وهو اقتران بعض التحولات الاجتماعية المهمَّة بنظرات مادية، ذلك أننا نعلم أن الظلم كان ولايزال يفتك بالكثير من المجتمعات فيسلبها حقها ويلقيها في وهدة الحرمان والضياع، فإذا استطاع مبدأ معيَّن أن يدعو الى إزالة الظلم ونصرة قضية المحرومين، بل ولو استطاع أن يصبَّ آمال هؤلاء في قوالب علمية؛ فإنَّه سوف يجلب تأييد هؤلاء المحرومين ووقوفهم إلى جانبه. أمّا إذا استطاع أن ينجح في تطبيق شيءٍ من أُطروحته فإنه ـ بلاريب ـ سوف يجر وراءه جماهيرهم. وهذا ماجرى عبر تاريخ أوربا؛ فقد راحت الماركسية المادية ـ مثلا ـ تنادي بأُطروحة الثورة وحكومة «البروليتاريا» بعد أن رأت هذه «البروليتاريا» (أي العمال الكادحين) يئنون تحت سياط الرأسمالية البشعة، ويمتص الرأسماليون قوتهم، فجاءت لتصور لهم جنَّتهم و حكومتهم التاريخية المزعومة، وبالتالي لتنظِّم بعض التنظيمات، وأخيراً لتنجح بعض هذه التنظيمات في آستغلال الظرف المواتي للثورة، وضعف جهاز القياصرة، وسوء الاوضاع بسبب الحرب العالمية الأُولى؛ لتثور تمسك بأزِمَّة الحكم مدَّعية أنَّ التاريخ قد قال قولته، وأنَّ العمال سيحكمون. وهكذا نجد أنَّ احتلال بعض المبادئ المادية لمواقع الثورة محاولة فلسفتها، وفلسفة آمال الجماهير ولو بوعود كاذبة لم يتحقق منها شيء بعد ذلك، كل ذلك قرن في ذهن هذه الجماهير بين الثورة المادية و تأكَّد هذا القرن بينهما بملاحظة السلوك الاقطاعي والارستقراطي الذي

سلكته الكنيسة الأوربية، ألأمر الذي جعل الماركسية تنجح في الربط بين الدين والتخدير والرجعية وبالتالي تشوه الفطرة العامة لدى الشعوب تجرُّها إلى المادية.

و الواقع أننا نعلم أن الدين الواقعي قد نمت في أحضانه الحرية ومبادئ الثورة على الظلم. إن الأنبياء ـ كما هو واضح لمن درس تاريخهم ـ كانوا هم الطليعة في كل ثورة على الطواغيت والفراعنة، ونصرة المستضعفين. يتضح هذا لمن يطالع الآيات التالية:

﴿و نريد أن نمنَّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة نجعلهم الوارثين * ونمكِّن لهم في الأرض ونُرِيَ فرعون وهامان جنودهما منهم ما كانو يحذرون﴾[1].

﴿و كأيِّن من نبيٍّ قاتل معه ربيُّون كثير فما وهنوا لما أصابهم فى سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحبُّ الصابرين * وما كان قولَهُم إلاّ أن قالوا ربَّنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبِّت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين * فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين﴾[2].

﴿و جعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لمّا صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾[3].

١- القصص: ٥ ـ ٦.
٢- آل عمران: ١٤٦ ـ ١٤٨.
٣- ألم السجدة: ٢٤.

﴿فضل اللّٰه المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾[١].

﴿ان اللّٰه يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾[٢].

فالدين منطلق الثورة، والمحرّك للشعوب لكي تطالب بحقها في الحياة الكريمة، والمحرّر للعقول من خرافات الانحراف. وهذه أمامنا ثورة إيران المسلمة البطلة فلنعش معها لنجد كيف أن الدين هو الذي حقق أمل الجماهير وقضى على الطواغيت. وعلى أيٍّ حال فإنَّ واقع الدين بقي مجهولاً لدى الغربيِّين ولم ينظروا إليه إلاّ من خلال التصرفات الكنيسية المنحرفة، الأمر الذي سمح للمبادئ المادية أن تحتل موقع الثورة وتسحب إليها آمال الجماهير، وبالتالي ترفد الاتجاه المادي بموجة عارمة وتيّار جماهيريٍّ قوي، مغطية بذلك على نداءات الفطرة، والمنطق السليم.

ب ـ الاستعمار

إن الاستعمار العالمي قاده أُناس ماديُّون لايعرفون أيَّ معنًى للقيم الانسانية والمعنوية، ولم يكونوا يستهدفون سوى الوصول إلى منابع المواد الخام أينما كانت وبأيٍّ وسيلة ممكنة، ولو على جماجم الأبرياء وفي ظلال آهات المحرومين، وكذلك احتكار الأسواق العالمية لتصريف البضائع التي تنتجها مصانع المستعمرين... وذلك بعد التستُّر بمئات من الشعارات البرّاقة الخدّاعة، ومثلها من المبرّرات كرسالة الرجل الأبيض لتحضير العالم وتمدينه، ورسالة العالم الاشتراكي لتحرير الشعوب. نعم

١- النساء: ٩٥.

٢- الصف: ٤.

تبرقع الاستعمار حتى ببرقع التحرُّر ليسحب نفوذه على مختلف المناطق، حتى عاد العالم اليوم لقمة تتنازعها أظفار الاستعمارين الشرقي والغربي، و يقع تارة موقعاً للتصالح السلمي وأُخرى مورداً للتنازع، وحينئذ تزدهر مصانع الأسلحة والمزايدات والشعارات البرّاقة، وهكذا دواليك، وكل المستعمرين يشعرون بأن نمو الشعور الديني عند الشعوب وخصوصاً الشعور الديني الإسلامي الذي لايُقِرُّ ظالماً على ظلمه، ولايتسامح مع شعب صبر على كظة ظالم ولم ينطلق ثائراً في وجهه مجاهداً مناضلاً يحطم قلاعه وقواعده، هوالعقبة الاولى.

إنه شعر ـ مثلاً ـ بأن الاسلام يستطيع أن يوحّد الأُمة في وجه خططه الاستعمارية الماكرة، ويوحّد مسالكها وينشط اجهزتها الفاعلة الثورية، فعمل وعمل حتى استطاع أن يكسر هذه الشوكة، ويخلق قطاعاً ملحداً أو علمانيّاً لايكترث للدين ولاينظر إليه إلّا كتراث يُحترم لاأكثر، ولكن لايسمح له بالتدخل في تنظيم شؤون الحياة؟

و يمكننا في هذا الصدد أن نشير إلى بعض الخطط الاستعمارية الخبيثة عبر النقاط التالية:

أولاً ـ السيطرة الاستعمارية العسكرية حيث تحركت الجيوش النظامية لتحتل الأرض الإسلامية احتلالاً عسكرياً، وتمسك بيدها بأزمّة الأُمور، توجّه مختلف النشاطات لصالح الأهداف الاستعمارية الملحدة لانرانا بحاجة إلى التعرض للمؤامرات الاستعمارية التي مزّقت جسم الأمة وآحتلت كل مساحاتها تقريباً. خصوصاً في الثلث الاول من القرن العشرين.

ثانياً ـ قام الاستعمار بعملية تكبير وتهويل للحضارة الغربية المادية التي لاتستحق لفظ «حضارة» ـ كما يرى احد المفكرين ـ لأن الحضارة تعني إحراز التقدُّم في الجانبين المادي والمعنوي، في حين يفقد التمدُّن الغربيُّ أيَّ ارتفاع للأسهم المعنوية في الساحة، بل يواجه انخفاضاً حاداً يكاد يُفرغ الإنسانية من أيِّ محتوىً إنسانيٍّ ويعود بها حيواناً جشعاً لايهمه إلّا بطنه وفرجه. وعلى أيِّ حال فقد عمل الاستعمار على تضخيم حضارته وتكبير نتائجها حتى المعنوية، رابطاً إيّاها بالنتائج المادية الباهرة؛ ليسلب لبَّ أبناء هذه الأُمة، ولينسوا الفرق بين التقدُّم المادي المعنوي، ولينبهروا بالحضارة الغربية، وليقدّسوا نتاجها سواء على صعيد الفكر أو على صعيد المادة. فكلُّ ما هو غربي فهو تقدميٌّ، وكل ما هو من الغرب فهو ما يتطلبه مثقف هذا العصر، وكل تقليعة غربية تجد لها سوقها الرائجة في المجتمع الشرقي، حتى لقد تأصلت في هذا المجتمع عقدة الحقارة تجاه الغرب والحضارة المادية الغربية. والحديث في هذا المجال طويل طويل لايسعنا التعرض هنا لكل أبعاده.

ثالثاً ـ وهو الأهم؛ فقد كانت الأُمة الاسلامية عند الغزوة الاستعمارية تمرُّ بفترات سبات حضاري فكري، أنتجت فراغاً فكرياً هائلاً بعد أن جمد مفكرو هذه الأُمة على قوالب متحجِّرة، ولم ينظروا للاسلام إلاّ من زوايا تفكير رجعي ضيق يبرِّر حالة السكون والخنوع، ويحوِّل المفاهيم الإسلامية الثورية إلى مفاهيم تبرِّر القنوع والاستكانة؛ فإذا بالصبر وهو أروع صفة نفسية تدعو لتجميع القوى والاحتفاظ بها ومنعها من التبدُّد ثم تفجيرها في لحظات الفرج والفرصة السانحة، إذا به يتحوَّل إلى مفهوم

تقوقعي مريض وإذا بالزهد كذلك ينتقل من مفهوم ثوري يُعلي الإنسان على كل الروابط التي تمنعه من الانطلاق والثورة، إلى مفهوم رهباني متصوّف متقوقع منعزل، وهكذا قل عن باقي المفاهيم... ممّا خلق ـ كما قلنا ـ فراغاً فكريّاً ونظرة ضيقة، وابتعاداً عن روح الاسلام، الأمر الذي أحسَّ به الاستعمار جيداً، واقتنص الفرصة التي سنحت له فراح يعبِّئ قواه الشيطانية لبث الأفكار الإلحادية بأغلفة برّاقة خدّاعة، وبطبخات فكرية جاهزة، مقدِّماً إيّاها للشباب المتطلِّع، للشباب الفارغ عقائدياً؛ ليقوم هذا الشباب النهم بدوره بالتهام هذه الأفكار وحشدها في ذهنه، والإلتزام بها كعقائد أصيلة، وهو في الواقع يجهل حتّىٰ تفاصيل هذه الأفكار فضلاً عن أن يدرك أدلَّتها وبراهينها ويناقش الواهي من هذه البراهين. ولانريد أن نبتعد وهذه العقيدة الماركسية الملحدة وهؤلاء أتباعها هنا في بلادنا. تعال معي نستقرئ كم منهم فهمها وفهم قوانينها وروابطها ومدى العلاقة بين مذهبها الاجتماعي ونظرتها العامة للتاريخ، وبالتالي موقفها العام من الكون ككل؟!اترى هل يمكن أن تعد هؤلاء بالأصابع؟ ثم إذا جئت تناقش هؤلاء الذين فهموها فرضاً؛ فكم تجد منهم من استوعب أدلَّتها ـ إن كانت لها ادلة يمكن ان تستحق هذا العنوان ـ؟ ثم كم من هؤلاء الماركسيِّين في عصرنا من فهم الإسلام ثم حاول أن يقارن بينه وبين الماركسية ليرجّح الأخيرة عليه؟

أمّا أنا فرغم كثرة لقاءاتي بهؤلاء لم أجد منهم أحداً يثبت أمام إحدى المناقشات التي يوجهها المنطق الإلهي العقلي رغم أنّي قابلت العديد من مدَّعي القيادة الفكرية لهم، وقد رأيت ضحالةً مابعدها ضحالةٌ في فهم

الماركسية فضلاً عن الدفاع عن تصوراتها المريضة، حتى أنّي شهدت انهيار تيّار ماركسيٍّ قويٍّ في إحدى الجامعات نتيجة لقاءات عامة دامت أقل من أسبوع.

و على أيٍّ حال فإنَّ الغفلة لن تدوم، وسيرجع الشباب المسلم ـ إن عاجلاً أو آجلاً ـ إلى عقيدته الرصينة ونظامه الخلّاق وعندها يعرف أنه اغترب عن ذاته وفطرته عندما لجأ إلى هذا المشرب الكدر.

رابعاً ـ بعد هذا نجد الاستعمار يعمل على خلق كادر عميل في داخل الدول المسلمة بمختلف الأساليب، ومنها العمل على استجلاب الطلّاب إلى معاهده المسخرة لصالحه ليربّيهم جنوداً لأهدافه الخبيثة، ويزرع في أذهانهم الأفكار الإلحادية المختلفة.

خامساً ـ العمل على تحطيم اللغة العربية، وهي لغة المسلمين العامة،هي كذلك لغة النصوص الاسلامية التي يمكن فهم الاسلام من خلالها، وقد قامت هذه الخطة على أساس إشاعة اللغة العامية في كل منطقة ممّا سيؤدي إلى نسيان اللغة التي أُدِّيَ الدين بها وضياعها، وكذلك قامت على أساس عمل المسؤولين غير العرب على ما أُسمي بعمليات تطهير اللغات التركية والفارسية وامثالهما من الألفاظ الدخيلة، وذلك لخلق الفصل اللغوي بين الشعوب الإسلامية.

سادساً ـ العمل المتواصل على زرع حدود وهمية مصطنعة توزع جسم الأمة الاسلامية إلى مناطق صغيرة، وكل منطقة منها وطن وهمي له نشيده الخاص وعَلَمُه الخاص. وهكذا شاعت روح التقوقع المحلّي والنظرة الضيقة لأهالي كل منطقة بأن ينظروا إلى مصالحهم فقط ويزداد التآمر

عندما يترك الاستعمار بعض المناطق المتنازع عليها بين هذه الدويلات، يتابع الاستعمار خططه الممزّقة فيطرح في المرحلة السابقة الفكرة القومية ليمزّق الأمة الاسلامية ويفرّقها تفرقةً عنصريةً، وكلنا قد شهدنا ما فعلته الدعوات القومية من خلق روح التنافر والتباعد بين الشعوب المختلفة وهذا ماروجه بعد اعطاء المناطق استقلالها الشكلى فى الثلث الثانى من القرن العشرين، كما شهدنا كيف عمل الاستعمار على ضرب ثورتنا الاسلامية عبر إثارة النزعات القومية الضيقة.

سابعاً ـ العمل الماكر على بث روح تأكيد كل منطقة على تاريخها الخاص، ممّا يمزّق الأمة الإسلامية إلى أمم مختلفة متباعدة تاريخياً. ومن الواضح أنَّ التاريخ المشترك له دوره في شدّ الأمة، في حين يعمل التاريخ المختلف على خلق الحواجز التاريخية بين قطاعاتها، وبعد هذا يصعّد الاستعمار من عملياته فيحرّك عملاءه المثقفين للتركيز على التاريخ الوثني لكل منطقة، فهنا تركيز على الفراعنة وتاريخهم، وهناك على الآشوريين والبابليين، وهناك على الاكاسرة، وهلمَّ جرّاً.

ثامناً ـ ولزيادة التمزيق تتدخل الأصابع الاستعمارية لزرع الخلافات الطائفية العملية بين المسلمين، بل الخلافات الجزئية بين أبناء المذهب الواحد، وحول بعض القضايا التي لاتملك تلك الأهمية التي نعطيها لها أحيانا... ذلك أن الخلافات الفكرية إذا كانت أموراً طبيعية فإنّها يجب أن لاتتعدّى الجانب الفكري إلى المجال العملي، وخصوصاً عندما يكون العدوُّ على الأبواب، إلاّ أنّها الأصابع الاستعمارية المسمومة تحرّك وتحرّك.

وعلى غرار الخطط الماضية نجد الاستعمار يسخّر بعض الجاليات التبشيرية في تنفيذ خططه، كما يعمل على تسخير طبقة من العلماءالمبشّرين لتزييف التاريخ الإسلامي، وملاحظة النقاط التي يتصورونها نقاط ضعف، والنفوذ من خلالها إلى لبّ الشباب على الأخص. و قد اعتمد هؤلاء كثيراً على إثارة الشُّبَهِ مثل إثارة الشُّبَهِ العقائدية التي تقع على أساس الغيبية الموجودة في الإسلام.

تاسعاً ـ وأخيراً فالاستعمار يعمل على أستغلال كل وسائل التمييع لبث الروح الشهوانية وتحريك الغرائز في الشباب أيضا، وهذا يتمثل في المجلّات الخليعة والسينماءات والرقص في المسارح والملاهي وغير ذلك. ومن كان له أدنى معرفة بأساليب النظام الاستعماري السابق يؤمن بهذه الحقيقة. ودخل هذا في الموضوع واضح إذ إن الشهوة وإثارتها هي الطريقة الخبيثة التي يمكن ان ينفذ منها شيطان الاستعمار إلى اغراضه.

إذ يشعر المرء مع ثورة الشهوة أنَّ الإسلام وقف سدّاً حائلاً بينه وبين إشباع لذاته المسعورة، متناسياً المقاييس النوعية الواقعية وكل الاضرار الناتجة من هذه النظرة الثائرة، ينسى كل هذا لينطلق إلى المبادئ الاباحية الملحدة ويزداد به معسكر الكفر.

والخلاصة: إن الاستعمار عندما يشيع هذه المادية الأخلاقية فإنه يمهّد السبيل للمادية العقائدية.

إذ غالبا ما تؤدي الحياة المادية التي يعيشها الإنسان إلى العقيدة المادية تماما كما تؤدّي العقيدة المادية إلى السلوك المادي.

فإذا حدَّد الانسان مركزه من الكون على أساس أنَّ هذه الحياة هي كل

الشوط، وأنّه يجب أن يشبع غريزة حب الذات فيه تماماً منها، وأن لاشيء وراء المادة... إذا اعتقد ذلك فقد فتح الباب على مصراعيه لأن يعبَّ من اللذات، ويظلم الآخرين، ويذوب عنده معنى الفضيلة والرذيلة.

و هكذا نؤمن بما سبق إذا لاحظنا مايلي:

أ ـ إن الأخلاق لايمكن أن تبنى على غير اساس العقيدة.

ب ـ وإن التقوى لالٰهية إن ذهبت زال المانع من طغيان الشهوات.

ج ـ إن النظرة المادية تخلق في الانسان صراعاً داخليّاً يقوده نحو التخلّص من حياته والغرق في عالم المسكرات ممّا يساعد تماماً على الانحراف وانتهاء المادية العقائدية الى المادية الاخلاقية.

أمّا العكس فواضح أيضاً. فالأخلاق، والعمل؛ لهما تأثير في هما تعميق الفكرة أو إذابتها. عندما نسأل ما ربط الفكر بالعمل؟ فالجواب ـ كما يقوله أُستاذنا الشهيد المطهري ـ إن الايمان ليس فكراً جافّاً وخصوصاً الأفكار الكونية العامّة والاجتماعية؛ فالاعتقاد بالله يستتبع الاعتقاد بالإسلام، وهو يقتضي العمل بدساتيره ونظمه، ثم إنّ الانحراف الأُخلاقي يبعد الروح عن مقام تلقّي اللُّطف الإلٰهي، ولذا جاء أن المعصية تُبعِدُ الإنسان عن الله شيئاً فشيئاً، وانّ القلب تغطّيه ظلمات المعاصي شيئاً فشيئاً.

وربما كانت هذه الآية الكريمة تشير الى هذا المعنى على بعض تفاسيرها ﴿ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى أن كذّبوا بآيات الله﴾[1].[2]

١- الروم: ١٠.

٢- راجع «علل گرايش به ماديگرى» - بالفارسية - ص ١٢٣ وص ٢٣٤.

ج ـ الفهم والسلوك الديني الخاطئ

ثم لنلاحظ الدور الذي لعبه بعض الذين ينتمون إلى المعسكر الديني في رفد وإغناء الموجة الإلحادية او التشكيكية في الدين. ونحن نعتقد أن هذا الدور يتمثل في أُمور، منها:

الخلافات الدينية المتطرفة التي تؤدي الى نتيجة يرفضها الطرفان رفضاً، أي الخروج من الدين والانضمام الى الملحدين... ويبدو التطرُّف في النزاع عندما لاينحصر في المسائل الخلاقية المعقَّدة بين العقول المفكرة التي هي بمستوى الحل والعقد، وتطرح على أصعدة ذات مستوى واطئ، الأمر الذى يعطيها أبعاداً غير واقعية ويشكك الكثيرين في الفكر الديني البسيط الذي يطرحها، كما ان هذا التطرف يبدو عندما لايُقبل المتنازعان على النزاع بموضوعية وتجرُّد، وإنَّما بتعصُّب مقيت، والتماس الفوز لاغير ومن هنا تُتَّبع شتَّى الأساليب لسلب عقيدة الطرف الآخر على الأقل فتثار شبهات جدلية تماماً، أو تصاب عقيدة الطرف الآخر في الصميم الى غير ذلك، كما أن التطرف يبدو أيضا عندما لايحصر النزاع في الجانب الفكري وإنما ينزل إلى مرحلة النزاع العملي، مما يؤدّي الى صور هزيلة.

و أخيراً فإن من التطرف في النزاع طرح بعض الأُمور على مائدة البحث رغم أنها ليست ممَّا ينبغي فيه النزاع، أو هذا المستوى من النزاعإذا أردنا أن نضرب أمثلة على نتائج هذه الخلافات المتطرِّفة وجدنا أمامنا مجموعة هائلة التأثير. فمن الأمثلة التي تبدو لنا: حرب الاسرائيليات المشوهة التي شنَّها أعداء الاسلام في صدره لتشويه صورته وبث

الخرافات في تراثه الفكري وتحريف مسيرته الحضارية، والحديث في هذا الموضوع واسع لامجال له هنا، كما أن من الأمثلة هذه الدراسات التي قام بها المستشرقون الصليبيُّون للإسلام بعقائده ونظمه وأخلاقه شخصياته و كيف قام هؤلاء بتكبير بعض الجوانب لخلق التشكيك والتحريف ممّا أدَّى إلى عملية ابتعاد عن الاسلام وبالتالي عن الدين عموماً، إذ من الواضح أن هذه الشبهات الناتجة من دراسات المستشرقين او وجود الاسرائيليات لاتدع الانسان المؤمن حتى تخرجه من دائرة الإيمان، لا أنها تخرجه من شعبة مؤمنة إلى شعبة أُخرى، ويمكن أن نضرب على الخلاف المتطرف مثالاً ابتليت به البشرية بعقائدها وبأخلاقيتها وبنظامها الاجتماعي ونعني الصراع الذي خاضه الصهاينة ضد كل البشرية وقيمها باسم الدفاع عن العقيدة الدينية، وما بروتوكولات حكماء صهيون إلّا وثيقة دامغة جرَّت البشرية الى الدمار الحضاري والأخلاقي، وزجَّت بالكثيرين في مسيرة الانحراف عن الفطرة والارتكاس في المادية.

كانت هذه بعض الأمثلة التي سقناها كنماذج للنزاع الديني المتطرّف الذي يشجع على الابتعاد عن الدين، وهو أحد الأُمور التي تمثل الدور الذي لعبه أتباع الإيمان في الدفع إلى الإلحاد، ومن تلك الأُمور بعض أنماط السلوك المنفِّر الصادر منهم، أي ممَّن يدَّعون الإيمان، فقد يكون لهذا السلوك ـ على اختلاف دوافعه ـ ردود فعل قوية تدفع للالحاد او تحبِّذه.

إذا أردنا نلاحظ بعض الأمثلة فلنلاحظ مثلاً ظلم الكنيسة في اوربا: ذلك أن الكنيسة انحرفت انحرافاً فضيعاً عن مهمتها الأساسية وأصبحت سنداً للطبقة الحاكمة المستبدة ومعقلاً للرجعية بل أصبحت هي الحاكمة

المستبدَّة التي تمتلك إقطاعيات خيالية من الأرض، وتعتبر الناس عبيداً لها، تتحكم فيهم تماماً كما يتحكم الإقطاعيون بفلاّحيهم أو السادة بعبيدهم، وراحت العقائد السخيفة تروج فيها كبيع صكوك الغفران،المزايدة على أراضي الجنة. أمّا عن ضغطها على الفكر العلمي الأوربِّي فحدِّث ولاحرج، فقد أُنشأت محاكم للتفتيش (تفتيش العقائد) حاكمت الآلاف من رجال الفكر النوابغ وحكمت عليهم بالموت والحرمان والتبعيد لأيِّ تهمة ولأيِّ شيءٍ أو فكرة كانت تتصورها الكنيسة متناقضة مع ما في الإنجيل من تصورات.

وبهذا وجِّهت للعلم والدين معاً أقسى الضربات، وكانت نتيجة ذلك أن نظر الخط العلمي إلى الخط الديني كعقبة كبرى في وجه تقدمه وتقدم العالم؛ فعمل شيئاً فشيئاً على كسر القيد، وعندما انكسر طوق الكنيسة وتحرَّر الانسان؛ ظن هذا الانسان في لحظة عصبية عاطفية أنَّ الدين ككلٍّ هو سبب التأخُّر، والعامل الرجعي العائد بالانسان إلى كهوف التاريخ، وتأكَّد هذا العنصر عندما رأى العمّالُ والمحرومون أنَّ الكنيسة ترفع لواء الظلم والجور في حين يرفع لواء التحرر والانعتاق أُناس ماديُّون؛ فربطوا بين الرجعيةالإلهية، وكذا بين التقدم العلمي والاجتماعي والمادية، متناسين أنَّه ربطٌ طفولي عاطفي لاواقعي، إنه ربطٌ بين الكنيسة والرجعية لا الدين الذي يرفض كل تصرفاتها ـ كما راينا في ماسبق ـ ولكنه الفوران الخلاص الذي له منطقه الخاص البعيد عن مثل هذا التفكير. أمّا إذا أردنا التماس الأمثلة من تاريخ المسلمين فيكفينا ملاحظة أنماط الظلم التي نتجت من قبل بعض مدَّعي القيادة الإسلامية وهي منهم بريئة. ويكفي

أن نشير إلى الظلم والجمود اللذين ابتلي بهما بعض خلفاء العثمانيين ممّا ولّد عند الكثيرين من غير الناضجين اليأس، أو سمح للأيادي الاستعمارية أن تحرّك هؤلاء للقضاء لا على العثمانيّين فحسب، بل وعلى ما يمثله العثمانيون من اتجاه إلٰهي، وكانت الردة المعروفة والاتجاه المقيت هنا نحو العلمانية او هناك نحو القومية الضيقة إلى غير ذلك.

والواقع انه كان على هؤلاء المخدوعين أن يرجعوا إلى واقع الدين الاسلامي ليروا كيف تتجلى فيه الثورية المنطقية والحماس الإنساني الواعي، والبناء الجيد لشخصية الامة أمام حكامها، والنظرة البعيدة للكون و الحياة والعمل الحثيث على تحقيق التقدم العلمي والاجتماعي، والعدالة الاجتماعية التي تحتفظ بعنصري الضمان والكرامة معاً موازنة بين مختلف النظم التي قدمت الضمان تارةً فأفقدت البشرية كرامتها، أو قدّمت الكرامة و الحرية فأفقدت البشرية تارة أُخرى ضمانها بل وحتى كرامتها أيضاً، لو رجعوا إلى الاسلام الأصيل لوجدوا فيه أُطروحة الحياة السعيدة الرافضة لكل سلوكات هؤلاء الحكام الرجعيّين.

الفصل الثالث

الفطرة تمهد السبيل الى الله

الفطرة تمهد السبيل الى اللّٰه

سبق وان قلنا إن مسألة المعرفة الانسانية هي أهم الأُسس التمهيدية للبحوث العقائدية، وإن النظرية الاسلامية في المعرفة ترتكز على نظرية أهم وأشمل وهي نظرية الفطرة الإنسانية الأَصيلة التي منحت الانسان دوافع سيره نحو الكمال، وجهزته بالأضواء الكاشفة لعقبات الطريق،زودته بالمركز المفكر والقوة الضابطة التي تعمل بتوجيه من المركز المفكر الذي يستمد الهدى بدوره من تعليمات السماء، والمتتبع ينتهي للحقيقة التي تقول: إن السير الطبيعي الفطري يوصل الىٰ الايمان بالحقيقة المطلقة الكاملة وهي اللّٰه تعالى، فإذا طُرح سؤال في البين عن السر في تشكُّل هذا التيار الإلحادي القوي بعد القول بفطرية الايمان فإنه يجاب عليه بأنَّ هناك عوامل كثيرة دفعت الكثيرين إلى الإلحاد، وكلها ناتجة من الجهل بكل أنواعه، وحتى جهل العلماء، ونعني به القصور الفلسفي الاجتماعي الذي يصاب به العلماء أحياناً مما يجرُّ أتباعهم نحو الانحراف المادي. كما ان للاستغلال والاستعمار دورهما الكبير في خلق

الموجة الإلحادية. وبعد هذا علينا أن نعود إلى القرآن الكريم وننعم بتصوراته عن الفطرة لننتقل إلى البناء العقائدي الاسلامي بالتفصيل.

الفطرة الانسانية في النصوص القرآنية

و عندما نعيش في ظلال القرآن العظيم نجده يؤكد أن الفطرة حقيقة قائمة في النفس الانسانية، وأنها مستودع الدوافع الإنسانية نحو الكمال،نجد أن كل آية تستدل على عقيدة إنما تتوجه للفطرة الإنسانية،تستثير كوامنها وتجلو الغبش عنها لتدرك بوضوح الحقيقة المغروزة فيها، كما أننا نلاحظ أن القرآن حتى في مجال عرضه لبعض نواحي الأنظمة الإسلامية الحياتية يؤكد على أن يدرك الانسان ـ بفطرته ـ الطيبات التي ترضاها الفطرة ويحلها الشارع (الاسلام) والخبائث التي يأباها الإنسان بفطرته ويرفضها الشارع وكأن الشارع يوكل أمر المحلّلات إجمالاً إلى الطبع الفطري حين يقول في سورة المائدة الآية الرابعة «يسألونك ماذا حلَّ لهم قل أُحلَّ لكم الطيبات» او حين يقول في الآية الخامسة من نفس السورة «اليوم أُحلَّ لكم الطيبات» وتبدو الروح الفطرية في التشريعات عندما نجد القرآن يعترض على التحريم المتزمت لبعض الأُمور التي تدرك الفطرة طيبها حين يقول: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كلِّ مسجد وكلوا وأشربوا ولاتسرفوا انه لايحبُّ المسرفين * قل من حرّم زينة اللّه التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون * قل إنما حرّم ربي الفواحش ماظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن

تشركوا بالله مالم ينزّل به سلطاناً وأَن تقولوا على الله مالا تعلمون﴾[١].

هذا في الجانب التشريعي وفطريته. والأهم من هذا؛ هو التركيز القرآني المباشر علىٰ الفطرة حين يقول: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾[٢] ومن الواضح تأكيد القرآن في هذه الآية الكريمة على أن الدين أمر فطري، وأن الفطرة عُبِئت بما يقودها نحو أُصوله الكبرى، وأن الفطرة أمر ثابت لا يمكن تغييره.

و الجميل الرائع أن نجد هذه الآية تأتي بعد آيتين أُخريين يستدل بهما القرآن على عقيدة المعاد يوم القيامة، وعلى استحالة ان يكون المخلوق شريكاً لخالقه سواء في الخلق أو التدبير، يستدل بهذا ولكن استدلالاً فطرياً يقبله المنطق غير الملوث، المنطق السليم الفطري الساذج، والمنطق الفكري السليم المعمَّق أيضاً مع اختلاف في مستوى التلقّي فيقول تعالى:

﴿و هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم * ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصّل الآيات لقوم يعقلون﴾[٣]، والتأكيد هنا على العقل إرجاع للواقع الفطري الأصيل. وهناك آيات أُخر تركز على أن الفطرة تتنبَّه عند الشدائد من مثل الآية ﴿وإذا مسَّ الناسَ ضرٌّدعوا ربهم منيبين إليه﴾[٤].

١- الأعراف: ٣١- ٣٣.

٢- الروم: ٣٠.

٣- الروم: ٢٧ ـ ٢٨.

٤- الروم: ٣٣.

الفطرة الانسانية في الاحاديث الشريفة

و هنا لابدَّ أن نذكر بعض الروايات الشريفة التي تؤكد هذا الذي ذكرناه، فقد جاء في كتاب الكافي باسناده عن ابي بصير عن الصادق (ع) قال قلت: فطرة اللّٰه التي فطر الناس عليها قال: التوحيد[١].

و عن اسماعيل الجعفي عن أبي جعفر الباقر (ع) قال: «كانت شريعة نوح (ع) ان يعبد اللّٰه بالتوحيد والإخلاص وخلع الأنداد وهي الفطرة التي فطر الناس عليها»[٢].

و جاء في الكافي ايضا: «كل مولود يولد على الفطرة»[٣] يعني على المعرفة بأن اللّٰه خالقه. وقد يبلغ الصفاء الفطري إلى حدٍّ يقول معه الإمام الحسين في دعاء يوم عرفة: «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟! أيكون لغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! متىٰ غبت حتى تحتاج الى دليل؟!» إنه أوضح ـ إذن ـ من كل موجود لدى الفطرة النقية الصافية.

و في ختام حديثنا عن الفطرة نودُّ أن نُذَكِّرَ بالأهمية القصوى التي يمتلكها هذا البحث باعتباره يشكل أساساً للعقيدة الاسلامية راجياً من اللّٰه تعالى أن يمنَّ على البشرية الضالّة بالعودة إلى رحاب فطرتها النقيّة،السير على خط الإسلام الحنيف دين الفطرة،

١- الكافي، ج ٢، ص ١٢، توحيد الصدوق، ص ٣٢٨، امالي الطوسي ص ٦٦٠، فيض القدير للمناوي، ج ٣، ص ٥٤٢.

٢- الكافي، ج ٨ ص، ٢٨٢، البحار، ج ١١، ص ٣٣١.

٣- الكافي، ج ٢ ص ١٣، توحيد الصدوق، ص ٣٣١، مسند احمد، ج ٢، ص ٤١٠، مجمع الزوائد للهيثمي، ج ٧، ص ٢١٧، صحيح مسلم، ج ٨، ص ٥٢.

في الطريق الى الله

نحاول منذ الآن توضيح الصورة الفطرية العقلية، والأدلة المقنعة لهذه العقيدة، متجنبين ـ غاية الإمكان ـ التعقيد، ومركِّزين على تنبيه الفِطَر الغافية. كل ذلك لكي تتوضح معالم أُسسها العقائدية وبالتالي أيديولوجيتنا. فالأيديولوجية في تصورنا هي إشعاع وبناء فوقي للتصور عن الكون، ولا معنى لتصورها ومعرفة تفاصيلها إلّا عبر معرفة تفاصيل العقيدة التي تحدِّد موقف صاحبها من الكون والإنسان تاريخاً وحضارة. أول قضية عقائدية تطرح في الأساس العقائدي هي قضية وجود الحقيقة المطلقة الكاملة التي منها ينطلق الكون، وبها يستمر وجوده، ومنها تفيض على الكون ديم الرحمة والهداية.

نعم بعد أن نعيش معاً هذه القضية واقعاً مجسَّداً أمامنا لامجرَّد قضية وراثية لابأس بالإيمان بها... ولايمكن أن تعاش هذه القضية واقعاً حيّاً إلّا إذا توضَّحت مبرراتها وأدلتها المنطقية القاطعة التي لاتترك أيَّ مجال للشك والريب... ولحسن الحظ فإن مسألة وجود الله تعالى تمتلك أوضح الأدلة وأكثرها إقناعاً، حتى لقد عبَّر البعض عن هذا المعنى بقوله: «إن الأدلة على وجود الله هي بعدد مخلوقاته فما أكثر من وصلوا إليه تعالى عن طريق تأمل بسيط في وردة أو ورقة أو فراشة، وما أكثر ما أقام الناس من أدلة تتفاوت بساطة وتعقيداً على وجوده..»

الادلة الفلسفية

ولست الآن في صدد أن أسرد ـ هنا ـ الادلة الفلسفية. فرغم تقديري البالغ لجهود الفلاسفة في هذا المضمار وخصوصاً الفلاسفة

المسلمين أخص منهم بالذكر فيلسوف الأُمة الاسلامية الكبير، وعقل البشرية المفكر الملَّا صدر الدين الشيرازي الذي أبدع أيّما إبداع في هذا المجال في كتابه القيم (الأسفار الأربعة) وكتابه الآخر (المبدأ والمعاد) نعم رغم تقديري لهذه الجهود الجبّارة وآعتقادي بأنها كافية لدعوة كل الملحدين على الأقل لإعادة النظر في مواقفهم السطحية فإني أُفضِّل هنا سلوك الطريق القرآني الأوسع، وأعني به طريق التنبيه على الظواهر الحسية في الحياة الإنسانية، ومن ثم الوصول إلى الإيمان الجازم بالوجود الإلٰهي. والظاهرة التي نركز عليها في هذا الحديث هي ظاهرة العلِّية التي تستوعب مختلف أرجاء الكون... فالعِلّيّة العامة أمر ندركه بِفطَرِنا، وأمر لاتحيد عنه تجربة من تجاربنا، ومن هنا وقف الفكر الفلسفي موقف الإنكار من فكرة (هيوم) المادي القائلة بإنكار العلية كحقيقة قائمة في الواقع الخارجي أي القائم خارج تصور الانسان.

دليل العلّيّة

إن المعلولية موقف نتخذه مسبقاً من كل موجود محسوس على الأقل، بل هو في الواقع موقف نتخذه من كل موجود ناقص يمكن أن يعدم ويفنى؛ حِسّياً كان أو غير حِسّيٍّ، ولا نستثنى منه عقلاً إلاّ الموجود المطلق الكامل، لأن احتياجه للعلة خلاف فرض كونه كاملاً مطلقاً.

و على هذا فإنَّ هذا المبدأ يجرُّنا إلى البحث عن عِلَّة وجود هذا الكون ظواهره ولامعنى لأن ننتهي إلى علّةٍ هي ناقصة بدورها ومحتاجة إلى علة أُخرى، كما أنه لا معنى لتصوير سلسلة علل ناقصة غير متناهية لأن ذلك

يخالف الوجدان والحكم الفطري إذ أننا بفطرتنا ندرك أنّ مجموع السلسلة مهما كانت هو ناقص محتاج إلى من يكمل هذا النقص... وهكذا نجد الفطرة والعقل يتلاحمان في سَوق الإنسان نحو الإيمان بالله المطلق الكامل علة هذا الكون التي لامعنى للتساؤل عن علتها لأنها كاملة مطلقة غير محتاجة. ولعله لِمثلِ هذا السبيل إلى الله يشير القرآن الكريم حين يطرح هذا التساؤل السريع والعميق المفعول فيقول: ﴿أَمْ خُلِقوا مِنْ غَيرِ شيءٍ أمْ هُمُ الخالِقُونَ﴾ والجواب واضح: فجواب (أم خُلقوا من غير شيءٍ) هو (كلاّ) لأن ذلك ينافي تركيز الفطرة على العلية، وجواب (أم هم الخالقون) هو كلاّ أيضاً لأنه يستحيل أن يخلق الشيءُ نفسه استحالة واضحة فطرية فكيف يمنح الشيءُ المعدوم ـ فَرَضاً ـ نفسه الوجود؟! هكذا إذن وبكل بساطة يقود القرآن الكريم الإنسان إلى الله تعالى. فليس أمامه ـ وهو يؤمن بمبدأ العلية ـ إلّا أن يسير نحو المطلق الكامل، والواقع أنّ الانسان لن يهدأ ولن يستقر ولن يلقى راحته إلاّ إذا بلغ الحقيقة المطلقة. فإذا عمي عنها أوضلَّ عاش قلقاً فاقداً لرواء روحه الحقيقي. ومن هنا يصح لنا أن نقول إن الايمان بالله يستمدُّ جذوره الحقيقية من الفطرة النقية.

التناسق الكوني يقود الى الله

إن أوسع الظواهر وأوضحها في هذا الكون الواسع هي ظاهرة النظام الدقيق، والتناسق العجيب الذي حيَّر ألباب فطاحل العلماء كما حير أبصار الأُناس السذَّج البسطاء على السواء، بل إن العالم يقف أمام نسيج بشري محكم مكون من ملايين القطع المتناسقة فيفقد نفسه أمام روعته وتكنيكه،

و إن عملية كيمياوية معقدة جداً تجريها الورقة بكل بساطة ـ وهي عملية التمثيل الضوئي ـ قد تركت العلماء في حيرة من أمرها وتركيباتها فهذا (فابر) يقول: «إن التدبُّر في بناء حيوان صغير كالنملة، والتشكيلات الحياتية المنظمة لها، يعيد آلاف الملايين من الناس إلى اللّٰه».

ولعلنا لانرى حاجة في هذا المجال لاستعراض جوانب التنسيق الكوني لوضوحه، ولتوفر الكتب العلمية التي تتناول مثل هذا الموضوع، ولكن الذي نحاول توضيحه هنا هو بعض النقاط.

النقطة الاولى: إن النظام الدقيق لايمكن تصوره في أية مجموعة إلاّ إذا تصورنا:

أ ـ وجود أجزاء عديدة.

ب ـ وجود هدف تعمل له جميع الأجزاء.

جـ ـ وجود نظرة علمية حكيمة تلاحظ إمكانيات كل جزء ووظائفه، وتضعه في محله اللائق به لتتنسق فعاليات كل الأجزاء وتنسجم مع هدفها.

د ـ وجود دوافع تحرك الأجزاء وتضمن بقاء فاعليتها لتحقيق الهدف.

النقطة الثانية: إن المبادئ العلمية الفلسفية اليوم تكاد تشترك في تصور العالم على أساس الترابط القوي بين أجزائه، وإن كل حركة من حركات هذا العالم متأثرة تمام التأثر بحركات الأجزاء الأُخرى، حتى لترى علماء الطبيعة يؤكدون على أنَّ حركة ورقة على سطح الارض لتؤثر ـ بنحومّا ـ على حركة أبعد الكواكب والمجموعات الشمسية بالنحو الذي لم نتوصل بعدُ إلى قياسه. فالترابط الكوني حقيقة قائمة سواء أخذنا

بالتجارب العلمية أو الديالكتيكية التي تـعتبر التـرابـط القـوي والتأثـير المتبادل أساسين من أُسسها، أو اتبعنا النظرة الإلٰهية للعالم وقيامها عـلى نظام العلل والمعلولات.

النقطة الثالثة: إننا نطمئن إلى وجود تناسق هادف في بعض ما توصلنا إلى معرفته وما نتعامل معه من الموجودات الكونية... ولكن لماذا الابتعاد إلى خارج النفس؟ ألسنا نؤمن ونطمئن تماماً إلى وجود تنسيق غريب بين أجزاء الجهاز الإنساني نفسه...؟ إن هذه حقيقة لاينكرها إلّـا مـجنون أو مكابر.

بعد ملاحظة النقاط الثلاث الماضية أي ملاحظة مقومات التنظيمكذلك اخذ الترابط الكوني العام بعين الاعتبار فإن مجرد معرفتنا لجزء مـتناسق منظم في الكون يعنى لزوم أن ننظر للكون كله على أسـاس أنـه وحـدة متناسقة لها هدفها، وتشرف عليها حكمة وشعور ينظمان ترتيب أجـزاء هذه الوحدة. إذ لولم يكن يشكـل وحـدة لمـاكـان يـعني إلاّ الفـوضى لاغير.هذا بالضبط ما يتوصل إليه كل ناظر إلى جمال هذا الكون الرحيب وتناسقه فينتقل منه بوضوح إلى اللّٰه تعالى خالق الكون ومنسقه، وتطمئن إليه نفسه، ويستريح إليه ضميره، ثم يتوجه الىٰ الله تعالى متديِّنا.

و إن التناسق الكوني أمر واضح تؤمن به الفطرة. ولذا يركز القرآن في كثير من آياته على هذا التناسق فيقول مثلاً في سورة النبأ: ﴿ألم نـجعل الأرض مهاداً * والجبال أوتاداً * وخلقناكم أزواجاً * وجعلنا نومكم سباتاً * وجعلنا الليل لباساً * وجعلنا النهار معاشاً * وبنينا فوقكم سبعاً شداداً * و جعلنا سراجاً وهاجاً * وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجّاجاً * لنخرج به حبّاً

و نباتاً * وجنّاتٍ ألفافاً﴾[١].

ويقول تعالى: ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً﴾[٢].

والآيات الكريمة في هذا المجال كثيرة، وكذا نجد الحديث الشريف يؤكد على مظاهر التناسق هذه. ونحن نكتفي بالإشارة هنا إلى حديث المفضل ابن عمرو وملخصه ان المفضل يجد جماعة يخوضون في آيات اللّٰه تعالى ويستهزئون بها فيغضب ويواجههم بكلام قاس، ثم يعود الى الامام الصادق (ع) فيطلب إليه أن يلقي عليه من حكمة اللّٰه في الكون ما يستطيع به أن يدافع عن دين اللّٰه فيبدأ الامام بإلقاء بعض الدروس في حكمة اللّٰه وإتقان الكون ويقول: ـ «يا مفضل: أول العبر والأدلة على الباري جل قدسه تهيئة هذا العالم، وتأليف أجزائه، ونظمها على ما هي عليه، فإنك اذا تأملت العالم بفكرك، وميَّزته بعقلك؛ وجدته كالبيت المبني المُعَدّ فيه جميع مايحتاج إليه عباده. فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيها لشأنه معدٌّ، والإنسان كالملك في ذلك البيت، والمخول علىٰ جميع مافيه، وضروب النبات مهيّأة لمآربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير وحكمة»[٣].

١- النباء: ٦- ١٦.

٢- الفرقان: ٦١.

٣- راجع: توحيد المفضل، ص ١١، بحار الانوار ٣: ٦١.

الفصل الرابع

التكامل الكوني والإيمان

التكامل الكوني والإيمان

نتابع معاً استعراض الظواهر والحوادث الكونية العامة التي تقودنا إلى أهم أساس من أُسس الأيديولوجية الاسلامية وهو الايمان بوجود الحقيقة الإلهية المطلقة، فقد استعرضنا في إطار الظواهر التي يشير إليها القرآن الكريم ظاهرتي العلية والنظام الدقيق، والحقيقة التي نركّز عليها هنا هي حقيقة التكامل العام وهي من أهم الظواهر الكونية وأقربها إلى حسّ الإنسان المفطور ذاتاً على حب التكامل... إنها حقيقة تستجلب النظر، يقف أمامها العقل خاشعاً. إنه قبل كل شيءٍ يجد نداء التكامل في أُعماقه، نداءً صارخاً لايتوقف به عند حد مطلقاً. فمهما سما في فكره وحضارته ونفسه فإنه يجد أنَّ حب التكامل مازال حَيّاً قوياً مِعطاءً.. وإذا انتقل إلى الصعيد الخارجي، أي إلى خارج نفسه، وجد أنواعاً من التكامل بلاريب، فكل موجود يسير نحو كماله المناسب له بصورة طبيعية إذا لم تعترضه عوائق. إن الخلية تطوي طريق تكاملها بنموّها واتحادها مع باقي الخلايا لتشكّل جهازاً ينظَمُّ إلى باقي الأجهزة ليقوم بدوره المناسب في العضو الجسدي الذي له دوره المناسب أيضاً في المجموع الجسدي الذي يسعى بالتالي

نحو هدفه في إطار سير خاص.

والبذرة تطوي طريق تكاملها الطويل بكل روعةٍ وتنسيق، فإذا بها، وهي الحبة التي لاتبين، دوحة مورقة وارفة الظلال، وثماراً شهية لها دخلها في إدامة الحياة على وجه الأرض؛ كل ذلك إن لم تعترضها عوامل الفناء. وفوق كل هذا السير التكاملي للفكر الإنساني والذي يستحق قبل غيره أن ينطبق عليه عنوان التكامل... ألا ينتقل الانسان من موجود لايعلم شيئاً وهو جنين ثم يعلم بما حوله وهو وليد ثم يتنامى الشعور لديه شيئاً فشيئاً فيبدأ بالاستفادة التكوينية من ظاهرة التقارن الذهني بين الأشياء والأشياء، أو بين الألفاظ والأشياء. ثم يتطور حاله فإذا به يعبر مرحلة الاعتماد على الصور الحسية ومقارناتها إلى مرحلة التجريد، أي محاولة تجريد الصور الذهنية من الملامح الخاصة لها وصياغة كليات لاوجود لها إلاّ في الذهن. وهكذا حتى يتحول ذهن الطفل إلى عقل كبير كعقل الطوسي وابن سينا وأنشتاين وأمثالهم؟ إن التكامل الحقيقي ليكمن في هذه المسيرة بشكل أوضح من غيره بعد حصول هذا النمو الكيفي الهائل وباتجاه متصاعد.

ولا نريد هنا استعراض أوجه التكامل ومصاديقه الأُخرى ففي هذا المجال حديث طويل والأمر لايحتاج ـ لوضوحه ـ إلى أكثر من الإشارة. إن التكامل حقيقة كونية هائلة جداً يؤمن بها الماديون أيّما إيمان فضلاً عن الإلهين. وإذا كانت كذلك فقد ثار التساؤل الطبيعي عن سرّ هذا التكامل والقدرة التي أوجدته في الآفاق الكونية، وبالتالي عن سرّ السير الطبيعي نحو الكمال وعدم التخلف بطبيعة الحال، بل وعن سرّ التكامل التنسيقي

بين الموجودات الكونية والذي يبدو خيرما يبدو في بدن الإنسان فإن نمو الخلايا بشكل طبيعي نمو تكاملي متناسق، فلا تنموا الخلية التناسلية قبل أن تنمو الخلية العضلية، ولاتنموان قبل الخلايا الهضمية، وهكذا.

ان هذا التحرك المنسّق نحو الكمال يكشف لكل ذي وجدان ـ وفوق أيّ تشكيك قبله ـ عن موجود كامل مطلق يقف وراء هذا التكامل، ولأنه مطلق من كل ما يوصف به (وصفاته هي عين ذاته كما سيأتي) فهو تعالى في كل آن يشد الكون إليه، أي إلى الكمال، ولأنه غني مطلق فهو يفيض على الموجودات سيرها التكاملي الحثيث الذي لاينقطع لأنه سير على طريق لا حدود له ولا وقفات، في حين لن يسلم أيُّ مبدأ ماديٍّ من الانتكاس في فلسفة او تصور يوقف العالم.

وخير مثل يُضرب في هذا الصدد هو أهم مبادئ المادية انتشاراً وأكثرها تعميماً في عالمنا الحديث، ونعني به التصور الماركسي للحياة والمجتمع، ولنركز على تصوره للمجتمع الإنساني المتطور إذ نجده ـ أي التصور الماركسي المادي ـ يقع في تناقض غريب عندما يؤمن من جهة بأن قوانين التطور ـ في أيّ مجال ـ قوانين عالمية دائمية حتمية لاتقف عند حد مطلقاً، ولايعوقها أيُّ عائق فهي الحاكمة على الكون كله فضلاً عن كونها حاكمة على المجتمع التاريخ الإنسانيين.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فإن التصور الماركسي للتكامل الاجتماعي ينطلق من قاعدة التناقض والتضاد بين الطبقات الاجتماعية؛ فالتاريخ كله نتيجة للصراع الطبقي، أي الصراع بين مالكي وسائل الإنتاج وفاقدي هذه الوسائل... ولذا فيجب ان يطوي مراحله التاريخية القالبية

المتصوَّرة من قبل، حتى يصل إلى المجتمع الشيوعي اللاَّطبقي... والتساؤل هنا حول ما إذا كان هذا المجتمع سيتوقف عن النموفتموت قوانين التطور الديالكتيكي، أو أنه سينمو رغم اللاّطبقيةبدون العلة التي تتصورها الماركسية حاكمة على كل التطورات التاريخية... وعلى أيٍّ حال فإن المنطق الإلهي هو الذي يفسر التكامل المستمر حثيثاً وغير المتوقف. ولاريب في أن وجود المطلق الكامل هو الذي غرس في أعماق الإنسان السعي نحو المطلق الكامل.

وأخيراً فلنعش في الآفاق القرآنية الرحيبة حيث يقول تعالى:

﴿يا أيها الإنسان إنك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه﴾[١].

﴿سبحان الذي خلق الأزواج كلَّها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لايعلمون﴾[٢]، ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً﴾[٣].

﴿قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب﴾[٤].

﴿هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى ولعلكم تعقلون﴾[٥].

﴿و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً

١- الانشقاق: ٦.

٢- يس: ٣٦.

٣- الفرقان: ٥٤.

٤- الكهف: ٣٧.

٥- غافر: ٦٧.

ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك اللّٰه أحسن الخالقين﴾[١].

الايمان بالتكامل يحقق الايمان باللّٰه تعالى

إن التكامل حقيقة كونية هائلة جداً يؤمن بها الماديون أيَّ إيمان فضلاً عن الإلٰهيين. هذا ما قلناه ووضحناه إلى حدٍّ ما، ورأينا فيه أن التكامل القول به لاينسجم وأفكار الآلة والمادية، إذ التكامل عطاء مستمر وكلُّ ما يمكن أن يذكر للتكامل من أسباب مادية هو في الواقع (و مع فرض قبولنا بأنه سبب للتكامل) سبب منقطع مُنْتَهٍ، والتكامل حقيقة لاتتوقف عند حدٍّ كما يلاحظها الوجدان.

هذا ويجب أن نعلم أن كل التفسيرات التي تفصل التكامل عن الحقيقة الإلٰهية ـ وخصوصاً في الموجودات الشاعرة ـ لاتستطيع أن تفسر هـذا الاتجاه الصعودي الرتيب، إذ غاية ما تقول إن هناك قوة دافعة نحو التحرك. أمّا لماذا كان اللاّزم أن تكون هذا الحركة تكاملية أي متصاعدة فـهي لا تملك لذلك أيَّ جواب، وبتعبير آخر فإنه لايختلف لدى التفسيرات المادية أن تكون الحركة ـ سواء في الكون أو المجتمع ـ تقدُّمية أو رجعية. ولا بدَّ أنكم تتذكرون الحقيقة التي أشرنا إليها من قبل؛ وهي أن التكامل لايصبح ذا معنى إذا لم نفرض للموجود مسيرة وحدّاً كمالياً أعلى للـوجود كـله بحيث يكون كل سير على طـريق القـرب مـن ذلك المـوجود الأعـلى

١- المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

كمالاً،يكون كل ابتعاد عنه رجعيةً وارتكاساً، فهل تستطيع المادية أن تفترض ذلك الموجود الأعلى الذي يصبح مقياساً لنوعية كل تحرك؟

العلم والايمان

والأغرب من كل ادّعاء هذا الذي ٱبتُلي به الفهم الغربي أحيانا. وأعني به تصور وجود تنافٍ بين الايمان بالله والايمان بالتكامل، باعتبار أنَّ التكامل هو عملية تدريجية، بينما الايمان بالله كخالق للعالم يعني أن يوجد العالم دفعة واحدة وبأقصى درجات كماله، لأن العالم من إرادته تعالى، وإذا أراد الله شيئا فإنما يقول له كن فيكون. أو يقال مثلا: إن وجود العالم لو كان طبق علم إلٰهي مسبق لما كان هناك معنى للصدفة. في حين أننا نجد دوراً هائلاً للصدف في حياة الانسان ومسيرة الكون، فكيف يمكننا أن ننكر دور الصدفة؟ وفي قبال هذين التوهّمين المغلوطين يقول أُستاذنا المفكر الاسلامي الكبير الشهيد المطهّري: إنه لا العلمُ الأزلي يؤدي إلى الايمان بالوجود الآني غير المتدرِّج، ولا الايمان بالإرادة الإلٰهية يؤدي إلى ذلك، وإنه لم يطرح حتى الإلٰهيون في العالم أو الكتب الدينية المقدسة هذا الموضوع بهذا الشكل، فقد جاء في الكتب الدينية أن السماوات خلقت في ستة أيام، وأيّاً كان المراد من الأيام الستة أهي الدورات الست، أو الأيام العادية التي تساوي ٢٤ ساعة فإنه يفهم منها التدرج، وهذا القرآن الكريم يعرض الخلقة التدريجية بكل صراحة،يعتبرها دليلاً على وجود الله تعالى. أمّا مسألة وجود الصدفة في حياتنا فإن كلمة الصدفة تستعمل في موردين: أحدهما في مورد حصول

حادثة بدون علّة أبداً؛ أي حصول ظاهرة لم تكن قد حصلت بـتأثير أيٍّ عامل. وهذا النوع من الصدفة يرفضه الإلٰهيون والماديون.

الصـدفة

ثم إن الذين يقولون إن النوع الفلاني من الحيوانات قد وجـد صـدفة لايقصدون هذا المعنى؛ بل يقصدون المعنى الثاني وهـو فـرض حـصول نتيجة معينة مـن مـقدمة لم نألف مـن قـبل أنـها تـؤدي إلى مـثل هـذه النتيحةبصورة طبيعية. ثم يضرب الأُستاذ الشهيد مثالاً على ذلك فيقول: إذا ركبت سيارة من طهران وقصدت بها مدينة قم ووصلت هذا المدينة فإنك لن تقول تحركت بالسيارة في طريق قم ووصلتها صـدفة، ذلك أن مـن طبيعة السير في هذا الطريق هو الوصول إلى هذه النـتيجة، نـعم لو كـنت التقيت بصديق لك كان يمرُّ في هذا الطريق عبر رحلة طويلة فإنك تقول: إلتقيتُ به صدفة. ومثل هذا النوع هو المقصود. ومن الواضح أن هذا اللقاء له علله الخاصة التي جَهِلْتَها أنت فتصورت أن اللقاء كـان صـدفة، ولذا فليس الأمر صدفة بالنسبة للمشرف على كلِ التحركات والنشاطات في إيران مثلا.. فهذه الصدفة ـ إذن ـ صدفة نسبية. أي بالنسبة لشـخص دون شخص.

نستنتج من هذا أنه لاتنافي مطلقا بين الايمان بالتكامل والايمان بالله العالم القدير خالق العالَم والمخطط له، أمّا التوهم الآخر وهـو تـوهم أن الايمان بالله يستلزم أن يُوجدَ العالَم دفعة واحدة فهو سخيف غريب. ذلك أن الايمان بالله النافذ الإرادة يعني أن الله إذا أراد شيئا حصل ذلك الشيء

و بالشكل الذي أراده، فإذا أراد له أن يوجَدَ دفـعة وجـد؛ واذا أراد له أن يوجد تدريجاً وجد كذلك. خصوصاً إذا لاحظنا أن العالم بنفسه ليس فيه إلاّ قابليةُ الوجود التدريجي (التكامل).

النتيجة

من كل ما تقدم نعرف أن مسألة التكامل الكوني هي سبيل واسع إلى اللّٰه تعالى، وأن الانحراف في الفهم هو الذي يمنع هذا السبيل من فاعليته في الدفع نحواللّٰه. أما الانسان الصافي الفطرة، والواعي في تصوره، فـهو فوق كل تشكيك وقبل كل شبهة يجد أن هذا الخط التكاملي الذي تسلكه الكائنات لابدَّ وأن يقف من ورائه موجود كامل مطلق من الحدود الزمانية والمكانية ليشـرف عـلى كـل شـؤونه وليـمد كُـلّاً عـلى سـعته ووفـق حكمته علمه الواسعين.

التطور في المادة ومسألة الإيمان باللّٰه

قبل كل شيء يجب أن نؤمن بالحقائق التالية:

اولاً: مبدأ العلّية القائل بأن (كل حادثة لها سبب تستمد منه وجودها).

وثانياً: اننا لو وجدنا درجات في شيء وهذه الدرجات بعضها أقوى من بعض فلايمكن أن تكون الدرجة الأقل كمالاً هي السبب في وجود الدرجة الأعلى، إذا لايمكن أن تنبثق درجة أعلى كمالاً من درجة أدنى، لأن كل درجة أعلى هي أثرىٰ من الأدنى وفيها زيادة نوعية عليها، وهكذا قل عن النطفة والجنين والوليد؛ فكل مرحلة تالية هي أثرى من المرحلة السابقة

التي هي أفقر منها، ولايمكن أن يكون الفقير علة ومعطياً لثراء الغني وهو فاقد له وهذه هي الحقيقة الثانية وملخصها: أن الشيء لو كان ذا درجات فالدرجة الأدنى لا يمكن أن تكون سبباً للدرجة الأعلى.

أمّا الحقيقة الثالثة: فهي حقيقة علمية ثابتة واضحة وهي أنَّ المادة في سيرها التطوري تتخذ لها أشكالاً مختلفة نوعيّاً، أي مختلفة من حيث التكامل لا أنها مختلفة كمّاً فقط، فإن الاختلاف بين النطفة والإنسان ليس اختلافاً كمّيّاً فقط وإنما يعبّر عن تطور نوعي هائل، وهذا أمر لاينكرهُ مادي أو إلٰهي اليوم، وإن كانت المادية القديمة لا تؤمن به إلاّ أن المادية الحديثة رفضت ذلك وآمنت بوجود تطورات نوعية كيفية، ومنها الماركسية التي آمنت بالتطور النوعي قانوناً عامّاً في كل شيءٍ حتى في الحقيقة. وهذا من أغرب المبالغات.

على ضوء الحقائق الثلاث الماضية أي مبدأ العلية، وانّ الأدنى لايكون سبباً للأعلى درجة، وأنَّ التطور في المادة قديكون نوعياً؛ نعرف أنَّ في سير المادة يوجد تكامل كيفي وزيادات إضافية فمن أين جاءت هذه الزيادات؟ ولايمكن أن يقال إن الزيادة جاءت من المادة أي الدرجة الأوطأ فهو خلاف الحقيقة الثانية، وكيف نتصور أنّ المادة الميتة تمنح لنفسها الحياة؟ وكيف يُمَوّن الفقير بنكاً كبيراً؟ فليس لدينا إلّا أن نقول إن الزيادة جاءت من منبع آخر يتمتع بكل ما تحتويه الزيادة الجديدة من حياة وفكر (و هو اللّٰه تعالى)، وإنَّ نموّ المادة تنمية منه بحكمته وتدبيره،هذا ما تعطيه بوضوح الآيات الكريمة ١٢ ـ ١٤ من سورة (المؤمنون) ﴿ولَقَدْ خَلَقنا الانسانَ مَنْ سُلالة من طينٍ * ثُمّ جَعلناهُ نطفةً في

قرارٍ مكين * ثم خَلقنا النطفةَ عَلَقَةً فَخَلقنا العلقةَ مُضغةً فَخَلَقنا المُضغةَ عظاماً فَكَسونا العِظامَ لَحماً ثم أنشأناه خَلقاً آخر فتباركَ اللّه أحسن الخالِقينَ﴾. والى هذا الدليل يشير القرآن الكريم بقوله ﴿أفرأيتُمْ ما تُمنونَ ءأنتُم تَخلقونَهُ أمْ نَحْنُ الخالِقون﴾[١]، ﴿أفرأيتُمْ ما تَحرثونَ ءأنتُم تزرعونَهُ أمْ نحنُ الزارعون﴾[٢]، ﴿أفرأيتُمُ النّارَ التي تورونَ * ءأنتُمْ أنشأتُمْ شَجَرَتها أمْ نَحنُ المُنشئون﴾[٣]. ﴿ومِن آياتِهِ أنْ خَلَقَكُمْ مِن تُرابٍ ثمَّ إذا أنتُم بشر تَنتَشِرون﴾[٤]. هذا وقد حاولت المادية الحديثة أن تقول: إن التطور ليس مثل تمويل الفقير لمشروع رأسمالي كبير حتى نتعجّبَ منه بل هو يعني أن اشكال التطور كلها كانت موجودة في المادة منذ البدء، فالدجاجة موجودة في البيضة على أساس اجتماع النقائض حيث يحمل كل شيء نقيضه في أعماقه ويتصارع معه فيتحقق التطور. وهنا تثور مجموعة من الأسئلة التي لاتجد هذه المادية لها جواباً؛ اذ نتساءل هل ان البيضة والفرخ نقيضان،البيضة تصنع الفرخ وهو يعني أنْ تكون سبَباً لوجود الحي، أو أن يخلق الميتُ الحيَّ؟ هل تقصدون أن الفرخ كان كامناً في البيضة ثم ظهر من الخفاء وهذا يعني عدم حصول التكامل فهل يثرىٰ من يخرج نقوده من جيبه فقط؟، واذا كانت البيضة هي بالفعل فرخاً فلماذا الحركة والتكامل من حالة البيضة الى حالة الفرخ؟ بل لامعنى للحركة. وهكذا تتوالى

١- الواقعة: ٥٨ - ٥٩.

٢- الواقعة: ٦٣ - ٦٤.

٣- الواقعة: ٧١ - ٧٢.

٤- الروم: ٢٠.

الأسئلةليس أمامها إلّا أن ترجع فتقول: إن الذي كان موجوداً في البيضة هو إمكانية صيرورتها فرخاً، وفي البذرة هو إمكانية صيرورتها شجرة، وفي الوليد هو إمكانية صيرورته شاباً. أمّا الحجر فليس فيه إمكـانية الكـون فرخاً ولكن هذه الإمكـانية درجـة واطـئة تـحتاج إلى مـن يـنقلها إلى الفعليةالواقع، وليس ذلك في كل الكون إلاّ اللّٰه تعالى.

ولو رجعنا إلى أصل الذرات والجسيمات التي تكوّن المـادة لقـلنا إن المادية الحديثة تؤمن بوحدة تركيبات المادة، وعليه فإن كان التـناقض سبباً للحركة وجب أن لاتنتج التناقضات إلاّ نوعاً مادّياً واحداً، لا أنواعاً متعددة فبيضة الدجاج لاتنتج إلاّ دجاجاً. فـلماذا هـذا الاخـتلاف فـي الأنواع؟ وهكذا يفقد التـفسير المـادي للـتطور، عـلميته رغـم تـبجُّحه بالعلمية، حيث نجد الماركسية تصف نظرتها إلى الكون ومذهبها في الحياة الاجتماعية بالعلمية المحضة، ولو كان الصراع بين ضدّين مستقلين داخل البيضة فليس هو تناقضاً ولكن كيف يؤدي إلى النمو الزائد على المجموع؟ وهل هناك صراع نمّى شيئاً طبيعياً؟ إنَّ الصراع يُضعف ولايقوي كالأمواج التي تعيق السبّاح إلاّ أنْ يمنح قوة من الخارج، ثم اين الصراع في المثال الذي يضر بونه وهو تحول الماء إلى غاز، والغاز إلى ماء؟ وكم تكشف لنا الطبيعة عن أضداد تصارعت وتحطمت كمالوالتقى البـروتون المـوجب والالكترون السالب؟ وعليه فليس أمامنا إلّا الايمان باللّٰه تعالى مصدراً للتطور والتكامل، أما المادة فليس فيها إلاّ الصلاحية والإمكان.

القرآن ومسألة الايمان

نقدم في مايلي بعض آيات القرآن التي أثبت اللّٰه تعالى فيها ـ بما لايقبل الشك ـ وجوده، وأنه الخالق، البارئ، المصور، العليم، القادر، الحكيم، وأكثر فيها سبحانه من الإشارة إلى أسرار قدرته وحكمته الدّالة علىٰ القصد والنظام والإحكام والإتقان والتقدير والاتّزان، في خلق السماوات والأرض، والشّمس، والقمر، والكواكب، والنُّجوم، واللّيل، والنَّهار، والرِّياح، والأمطار، والجبال، والأنهار والبحار، والنَّبات، والحيوان، والانسان، والأسماع، والأبصار، والأفئدة، وماينطوي عليه هذا الخلق من قوانين ونواميس نذكرها متبرِّكين بها مستهدين بهداها.

﴿إقرأباسم ربك الذي خلق ❋ خلق الإنسان من علق ❋ إقرا وربك الأكرم ❋ الذي علم بالقلم ❋ علم الإنسان مالم يعلم﴾[1].

﴿سبح أسم ربك الأعلىٰ ❋ ألذي خلق فسوىٰ ❋ والذي قدر فهدىٰ ❋ والذي اخرج المرعى ❋ فجعله غثاءً أحوىٰ﴾[2].

﴿قتل الإنسان ما أكفره ❋ من أي شيء خلقه ❋ من نطفة خلقه فقدَّره ❋ ثم السبيل يسرهُ﴾[3].

﴿فلينظر الانسان الى طعامه ❋ انا صببنا الماء صبّاً ❋ ثم شققنا الأرض شقاً ❋ فانبتنا فيها حباً ❋ وعنباً وقضباً ❋ وزيتوناً ونخلاً ❋ وحدائق غُلْباً ❋ و فاكهة وأبّاً﴾[4].

١- العلق: ١ ـ ٥.
٢- الاعلى: ١ ـ ٥.
٣- عبس: ١٧ ـ ٢٢.
٤- عبس: ٢٤ ـ ٣١.

﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى * ألم يك نطفة من مني يمنى * ثم كان علقة فخلق فسوى * فجعل منه الزوجين الذكر والانثى﴾[1].

﴿الم نخلقكم من ماءٍ مهين * فجعلناه في قرار مكين * الى قدر معلوم * فقدرنا فنعم القادرون * ويل يومئذ للمكذبين * الم نجعل الارض كفاتاً * أحياءً وأمواتاً * وجعلنا فيها رواسي شامخات واسقيناكم ماء فراتاً * يل يومئذٍ للمكذبين﴾[2].

﴿أفلم ينظروا إلى السماءِ فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج * والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج * تبصرة وذكرى لكل عبد منيب * ونزّلنا من السماءِ ماءً مباركاً فأنبتنا به جناتٍ وحب الحصيد * والنخل باسقات لها طلع نضيد * رزقاً للعبادأحيينا به بلدة ميتاً كذلك الخروج﴾[3].

﴿الم نجعل له عينين * ولساناً وشفتين * وهديناه النجدين﴾[4].

﴿إنّا كلَّ شيءٍ خلقناه بقدر﴾[5].

﴿وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا اقلّت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكّرون﴾[6].

١- القيامة: ٣٦ ـ ٣٩.
٢- المرسلات: ٢٠ ـ ٢٨.
٣- ق: ٦ ـ ١١.
٤- البلد: ٨ ـ ١٠.
٥- القمر: ٤٩.
٦- الاعراف: ٥٧.

﴿اولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق اللّه من شيء﴾[١].

﴿ايشركون مالا يخلق شيئاً وهم يخلقون﴾[٢].

﴿وآية لهم الارض الميتة أَحييناها وأَخرجنا منها حباً فمنه يأكلون * جعلنا فيها جنات من نخيل وأَعناب وفجرنا فيها من العيون * ليأكلوا من ثمره وما عملته أَيديهم أفلا يشكرون﴾[٣].

﴿نحن خلقناكم فلولا تصدقون * أَفرأَيتم ما تمنون * أأنتم تخلقونه أَم نحن الخالقون﴾[٤].

﴿فلا اقسم بمواقع النجوم * وإِنَّه لقسم لو تعلمون عظيم﴾[٥].

﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع اللّه الذي أَتقن كل شيء إِنَّه خبير بما تفعلون﴾[٦].

﴿وربك يخلق مايشاء ويختار﴾[٧].

﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق اللّه ذلك إلاّ بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون * إنَّ في اختلاف الليل والنهار وما خلق اللّه في السماوات والارض

١- الاعراف: ١٨٥.
٢- الاعراف: ١٩١.
٣- يس: ٣٣ ـ ٣٥.
٤- الواقعة: ٥٧ ـ ٥٩.
٥- الواقعة: ٧٥ ـ ٧٦.
٦- النمل: ٨٨.
٧- القصص: ٦٨.

لآيات لقوم يتقون﴾[١].

﴿قل من يرزقكم من السماء والارض أمَّن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون اللّٰه فقل أفلا تتقون * فذلكم اللّٰه ربكم الحق فماذا بعد الحق إلاّ الضلال فأنّى تُصْرَفُون﴾[٢].

﴿قل هل من شركائكم من يبدأُ الخلق ثم يعيده قل اللّٰه يبدأُ الخلق ثم يعيده فأنّى تؤفكون * قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل اللّٰه يهدي للحق افمن يهدي الى الحق أُحق أن يتبع أمَّن لايهدّي إلاّ أن يهدى فمالكم كيف تحكمون * وما يتبع اكثرهم إلاَّ ظناً إن الظن لايغني من الحق شيئاً ان اللّٰه عليم بما يفعلون﴾[٣].

﴿قل انظروا ماذا في السماوات والارض وماتغني الآيات والنذر عن قوم لايؤمنون﴾[٤].

﴿وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾[٥].

﴿والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيءٍ موزون * وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين * وان من شيءٍ إلاَّ عندنا خزائنُهُ وما ننزله إلا بقدر معلوم * وارسلنا الرياح لواقح فأنزلنا

١- يونس: ٥ ـ ٦.
٢- يونس: ٣١ ـ ٣٢.
٣- يونس: ٣٤ ـ ٣٦.
٤- يونس: ١٠١.
٥- يوسف: ١٠٥.

من السماءِ ماءً فاسقيناكموه وما انتم له بخازنين * وانا لنحن نحيي نميت و نحن الوارثون﴾[١].

﴿و كذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين * فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا احب الآفلين * فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربّي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم اني بريء مما تشركون * اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما انا من المشركين﴾[٢].

﴿إنَّ اللّٰه فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم اللّٰه فانىٰ تؤفكون * فالق الاصباح وجعل الليل سكناًالشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم * وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون * وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون * وهو الذي انزل من السماءِ ماءً فاخرجنا به نبات كل شيءٍ فاخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً ومِن النخل مِن طَلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه﴾[٣].

﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيءٍ قدير * الذي خلق الموت

١- الحجر: ١٩ ـ ٢٣.
٢- الانعام: ٧٥ ـ ٧٩.
٣- الانعام: ٩٥ ـ ٩٩.

و الحياة ليبلوكم ايكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور * الَّذي خلق سبع سماوات طباقاً ماترىٰ في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور * ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾[١].

﴿فلا أُقسم برب المشارق والمغارب إنَّا لقادرون﴾[٢].

﴿فلا أُقسم بما تبصرون * وما لاتبصرون﴾[٣].

﴿أولم يتفكروا في انفسهم ما خلق اللّٰه السماوات والارض وما بينهما إلّا بالحق وأجل مسمى﴾[٤].

﴿فسبحان اللّٰه حين تمسون وحين تصبحون * وله الحمد في السماوات والأرض وعشياً وحين تظهرون * يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون * ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا انتم بشر تنشرون * ومن آياته أن خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون * ومن آياته خلْقُ السماوات والأرض واختلاف ألسِنَتِكُمْ وألوانكُمْ إنَّ في ذلك لآيات للعالمين * ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون * ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزّل من السماءِ ماءً

١- الملك: ١ ـ ٤.

٢- المعارج: ٤٠.

٣- الحاقة: ٣٨ ـ ٣٩.

٤- الروم: ٨.

فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[١].

﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون * الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وانزل من السماءِ ماءً فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلو للّه اندادهم وانتم تعلمون﴾[٢].

﴿بديع السماوات والارض واذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون﴾[٣].

﴿ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأُولي الألباب * الذين يذكرون اللّه قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾[٤].

﴿اللّه الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون * وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون * وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماءٍ واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكُل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[٥].

١- الروم: ١٧ ـ ٢٤.
٢- البقرة: ٢١ ـ ٢٢.
٣- البقرة: ١١٧.
٤- آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١.
٥- الرعد: ٢ ـ ٤.

﴿قل من رب السماوات والارض قل اللّه قل أفاتخذتم من دونه اولياء لايملكون لانفسهم نفعاً ولا ضراً قل هل يستوي الأعمى والبصير ام هل تستوي الظلمات والنور أَم جعلو اللّه شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل اللّه خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾[1].

﴿الرحمن * علم القرآن * خلق الانسان * علَّمه البيان * الشمس القمر بحسبان﴾[2].

﴿هل اتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً * إنّا خلقنا الانسان من نطفة أَمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً﴾[3].

﴿أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها فانها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾.[4]

﴿خلق السماوات والارض بالحق وصوَّركم فأَحسن صُوَرَكم وإليه المصير﴾[5].

هذه بعض الآيات الشريفة التي تدور حول مسألة الايمان باللّه تعالى ذكرناها بالإضافة لما سبق من آيات في هذا المجال... ويمكننا أن نلاحظ أنها تنقسم إلى ثلاث مجموعات (و قد توجد المجموعات الثلاث في آية واحدة).

١- الرعد: ١٦.
٢- الرحمن: ١ ـ ٥.
٣- الانسان: ١ ـ ٢.
٤- الحج: ٤٦.
٥- التغابن: ٣.

الاولى ـ تؤكد أن السير نحو اللّٰه تعالى سير طبيعي نابع من أعماق الفطرة.

الثانية ـ تؤكد على قانون العِلّيّةِ مباشرة وهو بدوره فطري.

الثالثة ـ تؤكد على نظام الخلقة، وعجائب الخلق، والهدفية والحكمة، و الإبداع، والاحتياج، والتكامل، والإجابة للدّعاء كظاهرة والحياة، وغير ذلك. مما يدفع الانسان بكل وضوح نحو تجلّي الظواهر التي لاتُعَدُّ،سلوك الطريق الطبيعي إلى المُطلق جلَّ وعلا.

و كنّا قد أشرنا سابقاً إلى بعض الآيات في مجال المعرفة الإنسانيةموارد خطأ العقل، وربط الدين بالفطرة، فليراجع مجموع الآيات بكلٍّ عمق لتشرق النفس بأنوار اللّٰه جلَّ وعلا.

الايمان بالله في الأحاديث الشريفة

وهذه بعض الأحاديث الشريفة في مجال الايمان بالله تعالىٰ.

*يقول الإمام أميرالمؤمنين (ع) متحدثاً عن هدف بعث الرسل:

(فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم مَنْسيَّ نعمته، ويحتجُّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول)[1].

*وروي عن الامام العسكري (ع) في تفسير آية (بسم الله الرحمٰن الرحيم) أنه قال: (أللّه هو الذي يتألّه إليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء مِن كُلِّ مَنْ دونه، وتقطُّع الأسباب من جميع من سواه، تقول: بسم اللّه: أي أستعين على أُموري كلّها باللّه الذي لاتحقُّ العبادة إلّا له، المغيثُ إذا آستُغيث، والمجيبُ إذا دُعي)، وقال رجل للصادق (ع): يا آبن رسول اللّه: دُلّني على اللّه ما هو؟ فقد أكثر عليَّ المجادلون وحيَّروني فقال له: يا عبداللّه هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال: هل كُسِرَتْ بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟ قال نعم: قال فهل تعلّق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ قال: نعم، قال: الصادق (ع): فذلك الشيء هو اللّه القادر على الإنجاء حيث لامنجي. وعلى الإغاثة حيث لامغيث[2].

١- البحار، ج ١١، ص ٦٠، نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٣.
٢- البحار، ج ٣، ص ٤١، توحيد الصدوق، ص ٢٨٩.

* عن الإمام الصادق (ع) بعدما سئل عن قول اللّٰه عزوجل (فطرة اللّٰه التي فطر الناس عليها) قال: التوحيد[١].

* سأل الديصاني أبا عبداللّٰه (ع) فقال: ما الدليل على أنَّ لك صانعاً؟ فقال (ع): وجدت نفسي لاتخلو من إحدىٰ جهتين:

إمّا أن اكون صنعتها أنا، فلا أخلو من أحد: معنَيَين:

إمّا أن اكون صنعتها وكانت موجودة، أوصنعتها وكانت معدومة. فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها، وإن كانت معدومة فإنّك تعلم أن المعدوم لايُحدِثُ شيئاً. فقد ثبت المعنى الثالث أن لي صانعا واللّٰه رب العالمين[٢].

* سئل ابو عبداللّٰه فقيل له: بِمَ عرفتَ ربَّك؟ قال بفسخ العزم ونقض الهمم: عزمت ففسخ عزمي، وهممت فنقض همّي[٣].

* حديث المفضّل بن عمروعن الامام الصادق وهذه مقاطع منه:

«يا مفضل: إن الشُكّاك جَهِلوا الأسباب والمعاني في الخِلقة، وقَصُرَتْ أفهامهم عن تأمُّل الصواب والحكمة، فيما ذرأ الباري جل قدسه وبرأ من صنوف خلقه في البر والبحر، والسهل والوعر، فخرجوا بقصر علومهم الى الجحود، وبضعف بصائرهم الى التكذيب والعنود، حتى أنكروا خلق

١- الكافي، ج ٢، ص ٢١٢، توحيد الصدوق، ص ٣٢٨، أمالي الطوسي، ص ٦٦٠، فيض القدير للمناوي، ج ٣، ص ٥٤٢.
٢- البحار، ج ٣، ص ٥٠، توحيد الصدوق، ص ٢٩٠.
٣- توحيد الصدوق، ص ٢٨٩، البحار، ج ٣، ص ٤٩.

الأشياء، وآدَّعوا أنَّ كونها بالإهمال، لاصنعة فيها ولاتقدير، ولا حكمة من مدبّر ولاصانع تعالى اللّٰه عمّا يصفون، وقاتلهم اللّٰه أنّى يُؤفكون فهم في ضلالهم وعماهم وتَحَيُّرِهِم بمنزلة عُميان دخلوا داراً قد بُنِيَتْ أُتقَنَ بناءٍ أحسنَه، وفُرِشَتْ بأحسنِ الفَرشِ وأفخرِهِ، وأُعِدَّ فيها ضروب الأطعمة والأشربة والملابس، والمآرب التي يُحتاج إليها ولايُستغنى عنها،وُضع كل شيء من ذلك موضعه على صواب من التقدير، وحكمةٍ من التدبير فجعلوا يتردَّدون فيها يَميناً وشِمالاً، ويطوفون بيوتها إدباراً وإقبالاً، محجوبة أبصارهم عنها، لايبصرون بُنيَةَ الدار، وما أُعِدَّ فيها، وربَّما عثر بعضهم بالشيء الذي قد وضع موضعه، وأُعِدَّ للحاجة إليه، وهو جاهل بالمعنى فيه ولما أُعَدَّ، ولماذا جُعِلَ كذلك، فتذمَّر وتسخط، وذمَّ الدارَبانيها. فهذه حال هذا الصنف في إنكارهم ما أنكروا من أمر الخلقة وثبات الصَّنعة. فإنَّهم لَمّا غَرُبَتْ أذهانهم عن معرفة الأسباب والعلل في الاشياء، صاروا يجولون في هذا العالم حيارىٰ، ولايفهمون ما هو عليه من إتقان خلقتهحسن صنعته وصواب تهيئته. وربما وقف بعضهم على الشيء لجهل سببه، والإرب فيه، فيسرع إلى ذمّه ووصفه بالإحالة والخطأ؛ كالذي أقدمت عليه المانوية الكفرة، وجاهرت به الملحدة المارقة الفاجرة،أشباههم من أهل الضلال، المعَلِّلين أَنفسهم بالمحال، فيحق على من أنعم اللّٰه عليه بمعرفته، وهداه لدينه، ووفقه لتأمُّل التدبير في صنعة الخلائق، والوقوف على ما خلقوا له من لطيف التدبير وصواب التعبير بالدَّلالة القائمة، الدّالَّةِ على صانعها، أن

يُكثر حمدأللّٰه مولاه على ذلك،يَرغبَ إليه في الثّباتِ عليه والزيادة منه فإنه جَلّ اسمه يقول: لئن شكرتم لأزيدنَّكم، ولئن كفرتم إن عذابي لشديد.

يا مفضل: أول العبر والأدلة على الباري جَلّ قدسه: تهيئة هذا العالم،تأليف أجزائه ونظمها على ماهي عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك، وميَّزته بعقلك، وجدته كالبيت المبني، ألمُعدّ فيه جميع ما يَحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط،النجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيءٍ فيها لِشأنه مُعَدّ، والإنسان كالمملَّك ذلك البيت، والمخوَّل جميع مافيه، وضروب النبات مهيأة لمآربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه، ففى هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير وحكمة، ونظام وملاءمة،أن الخالق له واحد، وهو الذي ألّفه ونظمه بعضاً الى بعض، جلّ قُدسه، وتعالى جده، وكرم وجهه، ولا إله غيره، تعالى اللّٰه عما يقول الجاحدون، وجلّ وعظم عمّا ينتحله الملحدون.

نبتدئ يا مفضل بذكر خلق الإنسان فاعتبر به فأول ذلك مايدبّر به الجنين في الرحم، وهو محجوب في ظلمات ثلاث: ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة، حيث لاحيلة عنده في طلب غذاء، ولا دفع أذى، ولا استجلاب منفعة، ولا دفع مضرة، فإنه يجري إليه من دم الحيض ما يغذوه كما يغذو الماء النبات، فلا يزال ذلك غذاؤه، حتى إذا كمل خلقه،استحكم بدنه، وقوي أديمه على مباشرة الهواء، وبصره على ملاقة

الضياء، هاج الطلق بأمّة فأزعجه أشدَّ إزعاج وأعنفه حتى يولد، وإذا ولد صُرفَ ذلك الدَّمْ الذي كان يغذوه من دم أُمّه إلى ثدييها، فانقلب الطعم اللون إلى ضرب آخر من الغذاء، وهو أشد موافقةً للمولود من الدم، فيوافيه في وقت حاجته إليه، فحين يولد قد تلمَّظَ وحرَّك شفتيه طلباً للرضاع فهو يجد ثديي أُمّه كالأداتين المعلقتين لحاجته إليه فلا يزال يغتذي باللبن مادام رطب البدن، دقيق الأمعاء، لَيِّن الأعضاء، حتى إذا تحرَّك واحتاج إلى غذاء فيه صلابة ليشتد ويقوى بدنه؛ طلعت له الطواحن من الأسنان الأضراس ليمضغ بها الطعام فيلين عليه ويسهل له إساغته...».

وهكذا يمضي الإمام (ع) مبيناً جوانب الرَّوعة والنظام في مختلف مجالات الإنسان. وفي الأثناء يسأله المفضل قائلاً: يا مولاي إن قوماً يزعمون أنَّ هذا من فعل الطبيعة. فيجيب (ع): سلهم عن هذه الطبيعة أهي شيءٌ له علمٌ وقدرة على مثل هذه الأفعال أم ليست كذلك؟ فإن أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من إثبات الخالق فإنَّ هذه صنعته؟ وإن زعموا أنها تفعل هذه الأفعال بغير علم ولا عمد، وكان في أفعالها ما قد تراه من الصواب والحكمة فاعلم أن هذا الفعل للخالق الحكيم، وأن الذي سمّوه طبيعة هو سُنَّتُه في خلقه الجارية على ما أجراها عليه.

(و الحديث يتعرض بتفصيل إلى مختلف جوانب النظام الأخرى فليراجع في البحار الجزء الثالث من ص ٥٧ ـ الى ١٥١).

* ودخل أبوشاكر الدّيصاني ـ وهو زنديق ـ على أبي عبداللّه (ع) فقال له:

يا جعفر بن محمد دُلّني على معبودي، فقال ابو عبداللّه (ع): إجلس،

فإذا غلامٌ صغير في كفة بيضة يلعب بها فقال ابو عبدالله (ع): ناولني يا غلام البيضة، فناوله إياها فقال أبو عبدالله (ع):

ياديصاني: هذا حصن مكنون له جلد غليظ، وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق، وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة وفضة ذائبة، فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهبة المائعة، فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن إصلاحها، ولم يدخل فيها داخل مفسد فيخبر عن إفسادها لايدرىٰ للذكر خلقت أم للأُنثى، تنفلق عن مثل ألوان الطواو يس أترى لها مُدبِّرا؟ قال: فأطرق مليّاً ثم قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لاشريك له، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله، وأنك إمام وحجة من اللّٰه على خلقه، وأنا تائب مما كنتُ فيه[١].

* وعن الرضا(ع) أنه دخل عليه رجل فقال له: يا ابن رسول اللّٰه: ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال: أنت لم تكن ثم كنت، وقد علمت أنك لم تُكوِّن نفسك ولا كوَّنَكَ من هو مثلُك[٢].

* ويقول الإمام الصادق (ع) من حديث (... ما أقبح الرجل تأتي عليه سبعون سنة أوثمانون سنة يعيش في ملك اللّٰه ويأكل من نعمه ثم لا يعرف اللّٰه حق معرفته)[٣].

١- البحار، ج ٣، ص ٣١ - ٣٢، الاحتجاج، ج ٢ ص، ٥٧١، الكافي ج ١، ص ٧٩.
٢- البحار، ج ٣، ص ٣٧، الفصول المهمة، ج ١، ص ١٤٠، الاحتجاج، ج ٢، ص ١٧٠.
٣- البحار، ج، ٤ ص ٥٤، كفاية الأثر للقمي، ص ٢٦٠.

* و يقول أميرالمؤمنين (ع): كما في نهج البلاغة بترقيم صبحي الصالح «انشأ الخلق إنشاءً وأبتدأه بلاروية أجالها، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس اضطرب فيها. أحال الأشياء لأوقاتها، ولائم بين مختلفاتها، وغرّز غرائزها...»[١].

* ويقول من خطبة له (ع):

«ألذي ابتدع الخلق على غير مثال امتثله، ولا مقدار احتذىٰ عليه من خالق معبود كان قبله، وأرانا من ملكوت قدرته، وعجائب مانطقت به آثار حكمته، واعتراف الحاجة من الخلق إلى أن يقيمها بمساك قوته، مادلنا باضطرار قيام الحجة له على معرفته، فظهرت البدائع التي أحدثتها آثار صنعته، وأعلام حكمته، فصار كل ما خلق حجةً له ودليلاً عليه، وإن كان خلقاً صامتاً، فحجته بالتدبير ناطقة، ودلالته على المبدع قائمة..»[٢].

* ومن خطبة له (ع)

«كل شيءٍ خاشع له، وكل شيءٍ قائم به... سبحانك ما أعظم مانرى من خلقك، وما أصغر كل عظيمة في جنب قدرتك، وما أهول مانرى من ملكوتك، وما أحقر ذلك فيما غاب عنّا من سلطانك...»[٣].

* ومن خطبة له (ع):

١- ن م، ص ٤٠، الاحتجاج، ج ١، ص ٢٩٧.
٢- نهج البلاغة، ص ١٢٦، توحيد الصدوق، ص ٥٠، البحار، ج ٤، ص ٢٧٥.
٣- نهج البلاغة، ص ١٥٨، المعيار والموازنة للاسكافي، ص ٢٥٧.

«إبتدعهم خلقا عجيباً من حيوان وموات، وساكن وذي حركات، وأقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته وعظيم قدرته ما انقادت له العقول معترفة به، ومسلّمةً له، ونعقت في أسماعنا دلائلة على وحدانيته، وماذرأ من مختلف صور الأطيار التي أسكنها أخاديد الأرض، وخروق فجاجها، و رواسي أعلامها، من ذات أجنحة مختلفة، وهيئات متباينة مصرَّفة في زمام التسخير، ومرفوفة بأجنحتها في مخارق الجو المنفسح، والفضاء المنفرج»[1].

١- نهج البلاغة، ص ٢٣٥، البحار، ج ٦٢، ص ٣٠.

الفصل الخامس

الى التوحيد

الى التوحيد

نحن أُمة موحِّدة تبنى حياتها على أساس التوحيد الخالص للّه تعالى، و ترفض كل الظواهر الصَنميَّة والتصورات المنحرفة عن الأشياء بالشكل الذي يجعلها شريكة للّه، كل مفاهيمنا مبنية على التوحيد، وكل خطط‍نا العمليّة تستمد منه روحها، والتوحيد أمر فطري بمعنىً من المعاني، ولكي نتأكد من ذلك تعالوا ننظر إلى أنفسنا لنعرف آيات اللّه فيها، وإننا نعلم أن الأمور التي تشترك فيها النفوس تعبِّر عن حقائق خارجية لايمكن إنكارها، فإذا نظرنا إلى أنفسنا رأيناها تتجه بوضوح إلى الكمال المطلق، هل يقف طموحك أنت عند حدٍّ؟ هل يستقر قلبك إذا استمعت إلى تفسير ماديٍّ أعمى للحياة؟ هل يتقبَّلُ وجدانك فكرة الآلهة المتعددة المتناحرة في الكون؟

التوحيد في اعماق الانسان

و الواقع أنَّ الوثنيين أنفسهم ـ أي الذين يعتقدون بتعدد الآلهة ـ هؤلاء

لاتستقر أرواحهم إلاّ عندما يفرضون وجود (رب الأرباب) وهو تعبير آخر عن حسّ التوحيد في أعماق الإنسان، فالصفاء النفسي والتأمل في أعماق تطلعات النفس يكشف لنا عن دفع فطري للتوحيد، وعندما تصل القلوب إلى اللّٰه تكون قد بلغت غاية ما تريد فتطمئن ﴿ألا بِذِكرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ القُلوب﴾[١] إنَّ هذا الدفع النفسي الأصيل لابدَّ وأن يُعبِّر عن حقيقة كبرى وهي حقيقة التوحيد.

دعوة جميع الأنبياء الى التوحيد

بَعدَ هذا أودُّ أنْ نلتفت إلى حقيقة كبرى بعناية، تلك هي حقيقة دعوة الأنبياء جميعاً إلى الإله الواحد. فليس هناك من نبي يحمل معه شواهد صَدقِهِ دعا إلى إله آخر، أو آمن بفكرة التعدد ـ أي تعدد الآلهة ـ يقول القرآن الكريم: ﴿وَما أرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسولٍ إلاّ نُوحِي إليه أنَّه لا إله إلاّ أنا فاعْبدُون﴾[٢] ويقول تعالى: ﴿شَهدَ اللّهُ أنه لا إله إلاّ هُوَ والملائكة وأُولوا العِلمِ قائماً بالقِسْطِ لا إله إلاّ هُوَ العَزيزُ الحَكيم﴾[٣] وعندما نلاحظ دعوة الأنبياء لقومهم كما يعرضها القرآن الكريم نجد الوحدة حتى في التعبير: فلنقرأ معاً: ﴿لَقَدْ أرْسَلْنا نوحاً إلى قَوْمِهِ فَقالَ يا قَوْم اعبُدوا اللّهَ مالكُمْ مِنْ إله غَيْره﴾[٤]. ﴿وإلى ثمود أخاهُمْ صالحاً قالَ ياقَوْم اعبُدوا اللّهَ

١- الرعد: ٢٨.
٢- الانبياء: ٢٥.
٣- آل عمران: ١٨.
٤- الاعراف: ٦٠.

مالَكُمْ مِنْ إلٰه غَيْره﴾[١]، ﴿وإلى مَدْينَ أخاهُم شعيباً قالَ ياقَوم اعبُدوا اللّٰهَ مالَكُمْ مِنْ إلٰه غَيره﴾[٢] ها نحن نجد الوحدة حتى في التعبير عن التوحيد عند جميع الأنبياء، والتاريخ لايحدثنا عن نبي أدّعى السفارة عن السماء وحمل مايثبت صدقه ثم دعا إلى غير التوحيد. هذه الحقيقة الكبرى إذا انضمت إلى حقائق أُخرى كالأدلة الواضحة التي قامت على وجود اللّه وكونه كمالاً مطلقاً، وكالأدلة الواضحة على صدق الرسول في دعواه الرسالة عن اللّٰه تعالى عبر ما يحمله مِنْ معاجز يتحدّى بها البشر، وعبر أستقراء حياته للإيمان بصدقه، كل هذه الحقائق توضح للعقول حقيقة التوحيد.

الأدلّة الوجدانية على التوحيد

و ما أحسن ما قاله العالم الجليل السيد عبداللّٰه شُبَّر في كتابه (حق اليقين): «إنَّ الفطرة السليمة شاهدة والعلم العادي قاض بأنه لوكان مع الصانع إلٰه آخر لم تحتجب عن أحد آثاره، ولوصل خبره إلى الناس، ولَعُلِمَ حالُه مع الباري جلَّ ذِكره من التوافق وعدمه، ولأرسل إلى الخلق رسله بأوامر ونواهٍ ووعدٍ ووعيد...

ثم يقول: وهذا البرهان بزغ نَيّرُهُ من مشرق باب مدينة العلم حيث قال ـ عليه السلام ـ في وصيته لولده الحسن أو (محمد ابن الحنفية على اختلاف الرواية) وأعلم يابني: أنه لوكان لربك شريك لأتتك رسله ولرأيت آثار ملكه»[٣].

١- الاعراف: ٧٣.

٢- الاعراف: ٨٥

٣- نهج البلاغة، ج ٢، ص ٧٠، البحار، ج ٦٢، ص ٣٠.

ونعود فنكرر هذا السبيل الى التوحيد فنقول:

أولاً: إنَّ الأدلة الواضحة دلَّت على وجود اللّٰه الكامل المطلق.

ثانياً: إنَّ الأدلة الواضحة كالمعجزة والسلوك القويم، دلَّت على صدق الرسُل في دعواهم لرسالاتهم عن اللّٰه.

ثالثاً: إنَّ جميع الأنبياء دعوا إلى اللّٰه الواحد الأحد.

فلا يبقى لناريب في الوحدانية الإلهية بعد هذا، وهذا ما يمكن أن نضيفه إلى كل الأدلة التي تُذكر للتوحيد لنؤكد أن العقل والفطرة يشيران إلى الوحدانية بوضوح، وإذْ تأكدنا من وحدانية الذات الإلهية تأتي مسألة الوحدانية في العبادة وصياغة الحياة الإجتماعية وفق هدى اللّٰه، ونفي كل قوة تضارع قوة اللّٰه، وكل موجود يعبد من دون اللّٰه صَنماً كان أو طاغوتاً بشرياً متجبراً، والإنطلاق لبناء المجتمع العابدللّٰه، المسلَّم له في كل أُموره.

مناحي التوحيد

تحدثنا في مامضى عن الأساس الثاني من أُسس أيديولوجيتنا الإسلامية وهو الإيمان بالتوحيد بكل أبعاده، أي التوحيد للّٰه في ذاته فلا شريك له ولانظير، والتوحيد للّٰه في أُفعاله، فهو خالق الكون ومدبره مبقيه، و التوحيد للّٰه في العبادة، فلا تصاغ الحياة إلّا وفق هداه، ولا يقام المجتمع إلّا على أساس من عبادته والتقرب إليه والائتمار بأوامره والإنتهاء بنواهيه تعالى، وقلنا إنَّ ذلك يعني بوضوح نَفْيَ كُلِّ الظواهر الصَنَميَّة من الحياة،إعلان الحرب ضدها، والعمل على محو النظم والأيديولوجيات الخاطئه المقامة عليها، وتحرير الذهن الإنساني من قيودها المحطَّمة.

فمادام في الأرض نظام وضعي فإنَّ المسلم يشعر بأن الحياة مازالت غير موحَّدة، ومادام في الأرض طاغوت يحكم بغير ما أنزل الله فإنَّ المؤمن الواعي يشعر بلزوم رجم هذا الطاغوت أينما كان وبأية صفة تلبَّس،مادامت الأخلاقية الحيوانية هي السائدة فإنَّ المرء الواعي يشعر أيضاً بأن التوحيد لم يحصل على أثره المطلوب في الحياة الإنسانية.

أدلة التوحيد في القرآن الكريم

من هنا إذن تتجلى الأهمية التي يمتلكها هذا الأساس المهم في حياتنا، بل إنَّه يُشكِّل روح هذه الحياة، وبدون هذه الروح تعود حياتنا موتاً وجموداً ﴿يا أيُّها الذِيَن آمَنوا استَجيبُوا لِلّه ولِلرَّسولِ إذا دَعاكُم لما يُحيِيكُم﴾[١].

ومن هنا أيضاً يتجلى سرُّ الاهتمام القرآني الكبير بمسألة التوحيد، فنجد القرآن يستدل على هذه المسألة تارة باستدلالات فطريّة واضحة من مثل قوله تعالى: في سورة الاسراء ٤٢ ـ ٤٣: ﴿قُلْ لو كانَ مَعهُ آلهةُ كَما يَقُولونَ إذاً لابتَغَوا الىٰ ذِي العَرْش سَبيلاً * سبحانه وتَعالى عَما يقولونَ عُلُوّاً﴾ ذلك أنَّ تصور إلٰهين كلٌّ منهما مطلق القوة والقدرة؛ يعنى الصراع والنزاع، وواضح أن صراع الآلهة يعني خراب الكون بلاريب.

فسبحان اللّه وتعالى عما يقولون من الشرك علواً كبيراً، علواً في ذاته عن الشريك، وعلواً في وضوح التوحيد عن الاشتباه بالشرك، وعلى نفس هذا الوتر الفطري تأتي الآية القرآنية الأُخرى في سورة الأنبياء الآية لتؤكد

١- الانفال: ٢٤.

أنه: ﴿لَوْ كانَ فيهِما آلِهةٌ إلاَّ اللّه لَفَسَدتا فَسُبْحانَ اللهِ رَبِّ العَرْشِ عمّا يَصِفون﴾ فالسماوات والأرض بنظمها المُوَحَّدة لايمكن أن تقوم على أساس تصور إلٰهين قادِرَيْن لكل منهما إرادته المُطْلَقة، ولا يتبع هذا التصور إلّا فساد في العالم وهو أمر نشهد عدمه، ولنفس هذا المضمون تشير الآية القرآنية الأُخرى في سورة (المؤمنون الآية ٩١) حيث يقول تعالى: ﴿ما اتخذ اللّه من ولد وما كان معهُ من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان اللّه عما يصفون * عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون﴾، وفي الآية ١١٧ يقول: ﴿ومن يدع مع اللّه الٰها آخر لابرهان له به فانما حسابه عند ربه إنه لايفلح الكافرون﴾.

إنه إذن دليل واحد ينظر إليه القرآن ويُعبِّر عنه بتعبيرات مختلفة وربما نجد القرآن الكريم يذكر الدليل الذي تحدثنا عنه في ما مضىٰ أي الدليل الذي يعتمد على صدق الأنبياء ووحدة دعوتهم فيقول تعالى: ﴿ام اتخذوا من دونه آلهةً قال هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل أكثرهم لايعلمون الحق فهم معرضون * وما ارسلنا من قبلك من رسول إلاّ نوحي اليه انه لا اله إلّا أنا فاعبدون﴾[1].

جلاء التوحيد في الفطرة الانسانية

و نحن تارة ثالثة نجد القرآن يتحدث مع الوجدان الموحد، ويثيركوامن الفطرة ومخزوناتها، فيقول تعالى: ﴿وقالَ اللّه لاتتَّخذُوا إلٰهين اثنين إنما هُوَ إلهٌ واحدٌ فإيّاي فارهبون * ولهُ ما في السماوات والارض وله الدين

١- الانبياء: ٢٤ ـ ٢٥.

واصباً أفغير اللّه تتقون * وما بكُم من نعمة فمن اللّه ثم اذا مسكم الضر فإليه تـجأرون * ثـم اذا كشـف الضـرَّ عـنكم اذا فـريق مـنكم بـربهم يشركون﴾[١] فالإنسان الذي يقع في ضرٍّ مهول تزول عنه كـل الحـجب المادية الخداعة وتتوجه فطرته إلى اللّه الواحد لاغير.

و لايبقى بعد هذا إلاّ التشكيك والظنّ والتخمين وإثارة الشبهات التي يأباها العقل السليم: يقول تعالى: ﴿أفمن هو قـائم عـلى كـل نـفس بـما كسبت‌جعلوا للّه شركاء قل سموهم ام تنبّئونه بما لايعلم فـي الأرض ام بظاهر من القول بل زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل﴾[٢] وما أروع قول القرآن في وصف حال المشركين اذ يقول: ﴿و ما يتبع الذيـن يدعون من دون اللّه شركاء إِن يتبعون إلّا الظن وان هم إلّا يخرصون﴾[٣].

ظاهرة التوحيد في السلوك الانسان

أنَّ التوحيد يشكل منطلق التـصور الصـحيح عـن الكـون، وأسـاس الأيديولوجية الإنسانية التي تتكفل بناء إنسانية صالحة متكاملة، والروح التي تهب النظام فاعليته وضمانته التطبيقية في نفس الوقت. إن التوحيد بمعناه الأصيل جعل أساساً لكل انتصار حضاري متوقع للإسلام، فكـان الرسول الأعظم (ص) أول ما قال لأهل مكة: «قولوا لا إله إلاَّ اللّه تفلحوا» ذلك لأنه يعلم أن كلمة التوحيد لاتقف أبداً عند حد الكلام وإنما تتجاوزه

١- النحل: ٥١ ـ ٥٤.

٢- الرعد: ٣٣.

٣- يونس: ٦٦.

إلى حدٍّ صنع الحضارة، وهذا ما أثبته التاريخ بوضوح، ومن هنا كانت هذه الكلمة المحور الأساس الذي تجتمع عليه كل الديانات فيقودها إلى الخير و السعادة. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿قل يا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواءٍ بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا اللّه ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون اللّه فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون﴾[1] أرأيت كيف كانت الكلمة: «ألّا نعبد إلّا اللّه ولا نشرك به شيئاً» انها كلمة تنعكس على الحياة فاذا بها حياة عابدة للّه لايتخذ فيها البعضُ البعضَ الآخر ربّاً من دون اللّه، وإنما الكلُّ مخلوقون متعهدون مسؤولون مسلمون لأمر اللّه ونهيه، وما أجمل تلك الحياة الإسلامية وما أكثر ما نتوقع منها أن تترك من آثار، فلنعش إذن مع بعض إشعاعات التوحيد على حياتنا، ولنعمل على أن نوجد هذه الإشعاعات إن لم نجدها في بعض جوانب الحياة. إن التوحيد يشكل مقياساً لوحدة الإنسانية ومحوراً يطوف حوله كل أفراد البشر ومجتمعاتهم، ذلك أنه يعني أنَّ الربَّ واحد لاشريك له، وأنَّ كلَّ ما عده مخلوق له، وأنَّ أفراد الإنسان هم متساوون في النسبة إليه، وأنهم يمثّلون أفراداً لنوع خلقه اللّه وحمَّله مسؤولية إعمار الأرض بتكافؤ و تضامن و تعاون، وأودع في كل منهم طاقات واحدة، ورسم لكل الأرض منهجاً يتكفل سيرها على طريق تكاملها، فطلب من رسوله أن يخبر الناس بقوله: ﴿يا أيها الناس إنّي رسول اللّه إليكم جميعاً﴾[2] فيجب أن تنتظم البشرية كلها في مسيرة واحدة هي مسيرة التسليم الجمعي لرسالة اللّه: ﴿يا

١- آل عمران: ٦٤.
٢- سورة الاعراف: ١٥٨.

أيــها الذيــن آمــنوا أدخـلوا فــي السِـلْم كـافةً ولا تـتبعوا خـطوات الشيطان﴾[1]﴿إنَّ هذه امتكم امةً واحدةً وأناربكم فاعبدون﴾[2] وبـهذا يـتكفّل التـوحيد بـناء الانسـانية مـوحدة، وعـندئذ تـذوب الحـروب والتناحرات المصلحية الضيقة التـي مـازال العـالم يـتخبط فـي آثـارها المدمرة، ويبدل الإنسان غير الإنسان الذي نبصر وغير المجتمعات التي نشاهد. إنَّ التوحيد و«رضا اللّه الواحد» هو المقياس الوحيد الذي يمكنه أن يجمع البشرية على خـط واحـد وذلك بـمختلف ألوانـهاو أجـناسها ومختلف مناطقها الجغرافية وأذواقها ونفسياتها ومختلف مراتبها وقدراتها المالية.

نعم: رضا اللّه لوحده هو مـقياس الوحـدة، والوحـدة العـالمية هـي الضرورة التي يحس بها الإنسان اليوم أكثر من غيره، لأنه اكتوى بنار الفرقة و التمزق والمصالح، أمّا إذا تجاوزنا المقياس التوحيدي للدولة العـالمية فلن نعثر مطلقاً على مقياس آخر.

إن المقاييس المتصورة لاتـتجاوز التـجمع عـلى أسـاس المـصالح المشتركة أو على أساس العنصر أو اللون وما إلى ذلك، وهذه الأُسس تمزق أكثر مما تجمع، وتمحور أكثر مما تنفي المحاور، فإذا العالم كله يعيش حالة من التربُّص والخوف والتكتل، والتكتل المضاد والتآمر والإتفاق كـحياة الحيوانات في الغاب، بل هم أضل سبيلاً، إنَّ ماعدا التوحيد من مقاييس هي أُمور متناقضة بشكل غريب. فمصلحة الفرد لاتتفق مع مصلحة الآخر،

١- سورة البقرة: ٢٠٨.

٢- سورة الانبياء: ٩٢.

ومصلحة هذا المجتمع تكون على حساب المجتمع الآخر، أمّا موضوع الوحدة في المصالح العالمية فما زالت لحد اليوم خرافة لايصدقها إلاّ البسطاء السذج، أو مَنْ لاخبرة له بالأمور. على أن كل المقاييس المادية هي مقاييس متغيرة وغير ثابتة مما يترك أثره الكبير على خلق التمزق البشري، وهل أكثر هزءاً من مقياس مائع لاحدود له. أما رضا الله وأما التوحيد وخصوصاً التوحيد الذي عرضه الإسلام، فهو وحده الذي يمكن أن يشكل أفضل أساس للوحدة العالمية المُثلى. فعلينا إذن كواجب إنساني أن ننشر رقعة التوحيد الإسلامي، وأن نجعل الشعوب تعي الثورة الإنسانية التي بعثها الإسلام في التاريخ.

الفصل السادس

نظرة أكثر تفصيلاً الى التوحيد

نظرة أكثر تفصيلاً الىٰ التوحيد

ماذا نعني بـ(التوحيد)؟

يقول في حق اليقين: (و المراد من التوحيد معنيان: الاول عدم الجزئية، والثاني ـ عدم الشريك)

وقد يقال ان المراد به (ان الله واحد لااثنين). وهذا القول يوقع الانسان في خطأ فضيع، ففي ازاء هذه العبارة صورة من الشرك ويسمّى هذا بـ(التوحيد العددي) ويعنى ان الله واحد مقابل الاثنين ويستلزم هذا كون الله مفهوماً كلياً ولكنه لا يمثل الا فرداً واحداً.

مثاله (الشمس) فهي مفهوم كلي له فرد واحد. وهذا هوعين الاشتباه.

و ممّا يروىٰ عن الامام امير المؤمنين (ع) انه قال عند ماسئل عن هذا المعنى (فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا مالا يجوز)

و الحقيقة ان عقيدة التوحيد رغم انها بالصورة الاولية مفهومة وواضحة ولكنها بالتأمل والتفكر يمكن ان تكون مقياساً دقيقاً لصحة العقائدبطلانها بالمقارنة فيما بينها ـ ونحن نترك المقارنة هنا الىٰ مجال آخر والذي يهمنا

ان نقول ان حقيقة التوحيد الذى يثبت به الاسلام لها اربعة معان:

الاول: توحيد واجب الوجود لاشريك له في وجوبه ووجوده كما عرفت سابقاً.

الثاني: توحيد صانع العالم ومدبّر النظام وقد خالفه الثنوية ـ كما سيأتي.

الثالث: التوحيد في العبادة.

الرابع: التوحيد في الخلق والرزق وقد جمع البعض بين (التوحيد في الصنع والتوحيد في الخلق) بعبارة: (التوحيد في الافعال)

توحيد الله في وجوده

اما توحيد واجب الوجود وهو الاساس فقد اقيمت عليه ادلة عديدة نذكر اهمها. بعد معرفة مايلي

أ ـ ذات الله عين وجوده

ب ـ الله وجود مطلق لا محدود.

أ ـ ذات الله عين وجوده، مما سبق من الأدلة خصوصاً ما انتهينا اليه في بحث (مبدأ العلية) عرفنا ان الموجودات الكونية وجودات ارتباطية تعلّقية تحتاج الى موجود ترتبط به وتتعلق به بينما لايرتبط هو بأى شيً آخر.

و بمعنى آخر فان وجوده ليس مستمداً من غيره

إذاً بعد أن سلمنا بأن في هذا العالم وجوداً ما فاما ان نفرض ان هذا الموجود ازليّ ابدى غير محتاج. وهو (واجب الوجود) واما ان لايكون كذلك وانما يرجع الى علة اصلية هي (واجب الوجود).

و لا يمكن ان لا يرجع اليها لبطلان التسلسل كما يأتي.

وعلى اساس هذا نقرر ان ذاته تعالى (عين الوجود) و(الوجود المطلق) بدليل ان الوجود لوكان شيئاً عارضاً على ذاته وليست ذاته عين وجوده، فمعناه ان ذاته خالية من الوجود والعدم وكلاهما على حد سواء بالنسبة الى ذاته، فلابد ان يكون هناك سبب آخر يعطيه الوجود.

و مع ذلك كيف يكون هوالعلة الاولى للكون في وجوده وهو في نفس الوقت معلول بالفرض ـ لعلة اخرى. وبعبارة اخرى الشئ الذي ليس وجود عين ذاته يكون وجوده من الغير ـ وهو خلف ـ اذن فالوجود المطلق هو الذي ذاته عين وجوده ـ وسيأتي توضيح المطلب أكثر ان شاء الله.

بعض الامثلة التقريبية من المحسوسات

و هذه ـ كما قلنا ـ تقريبية لااكثر لانها لايمكن ان تعطي الحقيقة اللا مادية، ومنها مايلي:

١ ـ عندما نرى الغرفة مضاءة نقول ان الغرفة لم ينبع منها ضوؤها، فلابدان يكون من غيرها، وهكذا نعرف ان المصدر هو الشمس وعند مانسأل هل ان النور من ذاتياتها نعرف ان الامر ليس كذلك بل يمكن ان تخلومنه كما يتوقع بعض العلماء. فمن اين اكتسبت ضياءها؟ الجواب من النور ولكن من اين اكتسب النور ضياءه؟ لامعنى لهذا السؤال لان الضياء عين ذات النور.

اكتسبت اليد دسومتها من الغذاء الدسم، واكتسب الغذاء دسومته من الشحم ولكن لا معنى للتساؤل عن دسومة الشحم من اين اكتسبها!! فالشحم دسم بطبيعته.

فالله موجود لانهائي:

بعد أن عرفنا بأن وجوده عين ذاته يجب ان نعرف انه وجود لامحدود من جميع الجهات اذمعنى الانتهاء هو العدم.

نقول عمرنا محدود، فكرنا محدود، طاقتنا محدودة ويعني ذلك ان حياتنا وتفكيرنا وطاقتنا لها نهاية تنعدم عندها.

و عندما علمنا بان وجود الله عين ذاته فلامعنى لتصور المحدودية فيه.

و بعبارة اخرى:

فان ذاته (تعالیٰ) لامتناهية من حيث العلم والقدرة والأزلية ووالأبدية و الحياة وو... اذكل هذه الأوصاف ترجع الى الوجود، فالعلم نوع من الوجود، وهكذا القدرة والحياة وهكذا.

فالذات التي هي عين الوجود وغير مقيدة (اذ القيد نقص) تملك كل الكمالات بصورة مطلقة ومن جميع الجهات.

صفاته عين ذاته

وهكذا نعرف ويتأكد لدينا ما اصر عليه العلماء وامامُهم اميرالمؤمنين (ع) وباقي الائمة المعصومين (ع) ان صفات الله ليست اعراضاً في مقابل الذات الالهية فهي عين ذاته، كما ان الوجود هو عين ذاته ـ فمثلا انكشاف الاشياء لزيد لاباعتبار ذاته بل باعتبار صفة العلم القائمة في نفسه بينما انكشاف الاشياء لله باعتبار ذاته هو تعالى.

فهذه الصفات وجودها في الله تعالى وتميزها باعتبار آثارها ومن الادلة العقلية التي تقام على الموضوع نذكر مايلي:

١ ـ لوكانت عرضية ـ سواء كانت مستندة الى الغير اوالى نفس الذات ـ فهي في مرتبة متأخرة عن الذات الالهية وحينما تكون الذات في المرتبة المقدمة ذاتاً مجردة من الصفات وفيها امكان الصفات لاوجودها وهذا يلزم منه ان الذات الالهية تحتوى على جهة ممكنة بينما واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والا لتركب من جهة ضرورية وجهة ممكنة.

٢ ـ الاحتياج الى الصفات انما يكون لاجل الحصول على الآثار الناجمة عنها، والله تعالى لايحتاج الى شئ يحصل منه على تلك الآثار، فآثار الصفات انما تصدر من الذات الالهية مباشرة بلا توسط صفة عرضية.

٣ ـ كما ان تصور الصفات العرضية يستلزم تصور مرتبة تكون فيها الذات خالية من الصفات الكمالية وهذا هوعين النقص.

اثبات التوحيد

الأدلة الفلسفية

سلك العلماء طرقاً كثيرة لاثبات التوحيد، وسنسلك بعضها ـ ان شاء الله ـ ويمكن تصنيفها الى مايلى: ـ الأدلة الفلسفية ـ العلمية ـ الفكرية ـ النقلية ـ الادلة الفلسفية: ذكرت لها تقريبات، منها مايلي:

١ ـ لا معنى للتعدّد

في الحقيقة المطلقة لا معنى للتعدد، اذ لايحصل التعدد الا باضافة القيود لحقيقة ما، ومع عدم القيد لامعنى للتعدد. مثاله: لو تصورنا حقيقة

(البياض) بلا اي قيد ثم عدنا وتصورناها مرات عديدة فان الصورة الحاصلة واحدة لاتتغير ـ مع الاحتفاظ بعدم التقييد المفروض ـ فما تصورناه أَولاً هو عين ما تصورناه ثانياً؛ ولكن متى تتعدد الصور؟

ان التعدد يفرض حينما تضاف القيود الى حقيقة البياض، نتصور ـ مثلاً ـ قيد المكان: البياض الموجود هنا، وهناك. أوقيد الزمان: البياض الموجود أمس، واليوم وغداً، أوقيد الاضافة: بياض الطبا شير، القطن، الحليب هكذا، فمالم نضف قيداً لايحصل لنا تعدد واذا حذفنا كل القيود فالتعدد غير ممكن مطلقاً في الحقيقة الواحدة.

و كما كان الله تعالى ذاته عين وجوده فذاته وجود مطلق بلا اى لوثة عدم، فلا يمكن تصور فردين للموجود. نعم يمكننا تصور ذلك عندما نُدخل في البين القيودَ الزمانية والمكانية او الكمية او الكيفية او غيرها.

ولكن مع الالتفات الى انه تعالى غير مقيد بأى قيد متصور فلا يمكن تصور التعدد فيه بمعنى انه يستحيل ان نتصورله شريكاً او نظيراً مطلقاً.

يقول العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة ص ٢٤٤ (قد تبين... ان ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهية له ولا جزء عدمي فيه فهو صرف الوجود، وصرف الشئ واحد بالوحدة الحقة التي لاتتثنئ ولاتتكرر اذ لاتتحقق كثرة الا بتميز آحادها باختصاص كل منها بمعنى لايوجد في غيره وهو ينا في الصرافة فكل ما فرضت له ثانياً عاد اولا فالواجب لذاته كما انه موجود بذاته واجب لذاته وهو المطلوب)

٢ ـ الوجود المطلق لا يمكن أن يتعدد

بعد ان عرفنا انه تعالى موجود لانهائي مطلق من جميع الجهات نقول

ان (الوجود المطلق لايمكن ان يتعدد) اذ التعدد يستلزم التحديد في جهة من الجهات، مثلا اذا استوعبت المرآة كلها بصورة إنسان مافلا مجال لصورة انسان آخر مطلقا، نعم، يمكن ان تصغر الصورة بالابتعاد عن المرآة و يقف انسان آخر الى جنب الاول وحينذاك فكل منهما يملأجانبا واحدا من المرآة ومحدود بتلك الحدود فلا يمكن ان نفرض مطلقين في آن واحد، اذ على الأقل احدهما ينتهي عندما يبدأ الاخر او فقل ان احدهما يفقد الاخر بما يحتويه، والفقدان محدودية وتناه، والتناهي لا يجتمع مع عدم التناهي المفروض فكل منهما محدود لخروج الاخر عن حدوده.

النتيجة: اننا بلغنا الى مرحلة تصور ان الله وجوده عين ذاته فوجوده مطلق لامتناه، فاذا فرضنا التعدد فهو فرض للتحديد والتناهي، وهما لايجتمعان، فلا يتصور التعدد مطلقاً.

٣ـ فرض الشريك يستلزم فرض التركيب والاحتياج

وخلاصته: اذا فرضنا مبدأين لعالم الوجود فيجب ان يكونا مركبين من جزئين على الأقل:

وذلك: انهما لوكانا متشابهين من جميع الجهات فلا معنى لكونهما اثنين بل هما واحد، فكل شيئين لابد أن يختلفا في جهة معينة حتى يكونا شيئين فيمكن ان ننظر الى غزالين متشابهين تماماً ولكنهما يختلفان على الاقل من زاوية المكان والأعضاء وغير ذلك وهكذا بعض الأمثلة، فكل شيئين لابد ان تكون بينهما جهة اختلاف او بحسب الاصطلاح ـ مابه الامتياز ـ كما يجب ان تكون بينهما جهة اشتراك، ولو في اصل الوجود، ففيهما مايسمىٰ بـ(ما به الاشتراك) فكل منهما بالضرورة مركب من ما به

الامتياز وما به الاشتراك وسنثبت ان التركيب محال في الذات الالهية.

و يعبر صاحب شرح التجريد عن هذا الدليل بقوله:

(لا نه لوكان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كل منهما واجب الوجود فاماً ان يتميزا اولا؟ والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة، والاول يستلزم التركيب وهو باطل[١] والالكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً وهذا خلف).

و يقول في (حق اليقين) (انهما لو تعددا لزم كون كل منهما مركباً من الوجوب والمائز وكل مركب محتاج الى اجزائه والحاجة من خواص الممكن والمفروض كونه واجباً)[٢].

و قد يصور الدليل هكذا

ان الله (احديّ الذات) وان لم يكن كذلك وكان له شريك فلابد من وجود مميزات لكل منهما تفصله عن الآخر وهذا يستلزم الاحتياج للغير فالموجود المحض هو عين الوحدة والغنى

ذلك اننا اذ نفرض فردين لواجب الوجود يلزم ان يكون هناك مائز بينهما لكي تصدق الاثنينية ولكن من اين هذا المائز؟ ومن أَثر في وجوده؟

فان قيل: ان هذا المائز ذاتي لاحد الفردين، صار كل فرد منهما مركباً من (الامر المشترك) و(هذا المائز) وهذا المركب محتاج للجزئين،الواجب لايحتاج لشئ.

و ان قيل ان وجوداً خارجيا ثالثا هوا المؤثر، فبطلانه واضح.

١- ص ٢٢٦.

٢- ص ٢١.

هذا وقد نسب للفارابى دليل شبيه بهذا يقول فـيه (وجـوب الوجـود لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والالكان معلولاً).

٤ ـ دليل التمانع:

لو تعدَّد الاله حددت قدراتهما بمنطقه خاصة وليس أي منهما الهاً، لانه يحكم منطقة معينة دون غيرها وهذا يتنا فى مع كونه قادراً مطلقاً ومحيطاً وقيوماً... الخ

و ان فرضت قدراتهما كاملة وهذا فرض محال اذ على الاقل لايسيطر احدهما على الآخر ـ فمن المسلَّم به ان وجود آمرين ومريدين في الكون يوجد الفوضىٰ (لوكان فيهما آلهة الاَّ الله لفسدتا)

و ان فرضنا انهما متعاونان وغـير مـتنافرين، فـاما انـهما يـحتاجان لمساعدة بعضهما فليسا هما ـ معاً ـ إلٰهين او انَّ كلاً منهما يستطيع ادارة الكون فوجود الثاني عبث وبلا فائدة وتعاونهما عبث ولغـو وكـلها لوازم باطلة هذا مع اننا قلنا انه يستحيل فرضهما قادرين مطلقين، لأن أحدهما على الاقل لايقدر على الآخر ولو قدر عليه أيضاً لما كان الثاني الهاً مطلقاً و هكذا العكس.

و هكذا نلاحظ ان المسألة كلما فرضت على نحو استلزمت شيئاً محالاً و باطلاً فلا مناص من الاعتراف بالتوحيد.

و بتعبير آخر: ان فعل الواجب هو بمقتضى علمه، فكل منهما له قدرة تخالف قدرة الآخر لاختلاف العـلم، وبـالتالي يـختلف الفـعلان فـيلزم اختلاف النظام ولربما عبرّ عن هذا الدليل بما قال به ابن رشد من دليـل التمانع:

(لو كانا اثنين فاكثر، لجاز ان يختلفا، وفي حالة الاختلاف لايخلو ذلك من ثلاثة اقسام: فاما ان يتم مرادهما جميعاً، واما ان لايتم مراد واحد منهما: واما ان يتم مراد احدهما ولا يتم مراد الاخر...

و لما كان يستحيل الا يتم مراد واحد منهما، لانه في هذه الحالة يكون العالم لاموجوداً ولامعدوماً، ولما كان يستحيل ان يتم مرادهما معاً، لا نه في هذه الحالة يكون العالم موجوداً ومعدوماً فلم يبق اذن الا الحالة الاخيرة، وهي ان يتم مراد الواحد، ويبطل مراد الآخر، فالذى بطلت ارادته عاجز، والعاجز ليس بإلٰه)[١].

و يقرر في البحار هذا الدليل فيقول: (ان وجوب الوجود يستلزم القدرة و القوة علىٰ جميع الممكنات قوة كاملة بحيث يقدر على ايجاده ودفع ما يضادهٌ مطلقاً، وعدم القدرة على هذا الوجه نقص، والنقص عليه تعالىٰ محال ضرورة.... فنقول حينئذ: لو كان في الوجود واجبان لكانا قويين قونهما يستلزم عدم قوتهما لان قوة كل منهما على هذا الوجه تستلزم قوته على دفع الاخر عن ارادة ما يريده نفسه من الممكنات.المدفوع غير قوى بهذا المعنى الذى زعمنا انه ملازم لسلب النقص)[٢].

٥ ـ الشريك ينافي الكمال المطلق

وقد يسلك هذا الطريق فيقال. ان التفرد بالصنع والوجود كمال فوق كل كمال، وسلب الكمال عن ذات الواجب محال، فلايكون له شريك لانظير،

١- الكشف عن منهج الادلة ص ١٥٧

٢- البحار ج ٣ ص ٢٣١.

وانه تعالى غنّي عن الشريك ولأن الشركة نقص اذ التصرف الكامل لايجوز لأحد الشريكين فيكون كل منهما ناقصاً.

وقد يصور الدليل هكذا:

ان القديم لو كان فردين متغايرين لزم ان يكون بينهما فرجة قديمة اي فاصل وقديم فيكون القدماء ثلاثة واذا كانوا ثلاثة كانوا خمسة وهكذا يكونون سبعة وهكذا الى مالا نهاية. وبهذا يستدل الامام كما سيأتي.

٦ ـ التركيز على المائز الذي يميز احدهما عن الآخر

أ ـ لو كان فيهما معاً أي في ذاتهما اوصفاتهما فهما محدود ان. ب ـ ان المائز ان كان كمالاً فكل منهما يفقد ماعند الآخرمن كمال، وان كان كمالاً في أحدهما فقط فهو الإله.

و هكذا رأينا بعض الطرق التي سلكت للوصول الى التوحيد بصورة عقلية فلسفية خالصة ـ ولئن تشابهت بعضها في الروح واختلفت في التعبير فإنها كلها تشير الى حقيقة واحدة لايمكن ان تنكر من قبل ايّ فكر سليم، تلك هي (التوحيد).

الأدلة التجربية والكونية

يقول في حق اليقين (ان من تأمل بفكر سليم وعقل مستقيم في هذا العالم الذي هو ما سوى الله رآه من مبدئه (و هو عالَم العقول والأرواح) الى منتهاه (و هو عالَم الأجسام) كسلسلة متشابكة بعضها في بعض وكل جزء مرتبط بما يليه...

و كما اذا تعدد رئيسان في منزل اوحاكمان في بلد اوسلطانان في

مـــملكة اورث اخـــتلال نـــظامهما واوضـــاعهما فكـــذا لاتـــنتظم السماوات الأرضون وما فيهما وما بينهما بإلهين، وكما ان ائتلاف اعـضاء الشخص الواحد الانساني منتظمة في رباط واحد منتفعاً بعضها من بعض في اختلافها وامتياز بعضها عن بعض يدل على أن مديرها واحد وممسكها عن الإنحلال قوة واحدد ومبدأ واحد فكذلك ارتباط الموجودات بعضها ببعض على الوصف الحقيقي والنظم الحكيمي دليل على ان مبدعهامدبرها و ممسك رباطها ان تنفصم واحد حقيقي...)[١]

و هكذا يحاول هذا الدليل ان ينتقل مـن وحـدة الكـون الى وحـدة الله،ذلك اننا نرى كل الموجودات حكمتها قوانين واحدة صارمة من الذرَّة الى المجرة، بحيث تُرجع كل الموجودات الى عناصر واحـدة، كـل ذلك يشير الى نقطتين.

أ ـ ان وحدة الأثر وترابطه يدلان على وحدة المؤثر والخالق.

ب ـ ان استقرار النظام وترابطه المتناسق يدلان على وحدة الحاكم من باب أن الارادتين لابد وان تتعارضا وعندها يتمزق الكون (لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا)

فنحن عندما نطالع كتاباً مؤلفاً يمكن ان نعرف أَن أُسلوبه واحد او متغير او ان مؤلفه واحد او اكثر ـ ان كنا من المـحققين ـ فـالاسلوب الواحـد المتناسق اللفظ والفكرة وكيفية الولوج الى العقدة وكيفية الحل كل هـذه الامور تنبئ عن شخص واحد وراء هذه الفكرة.

١- ص ٢٠.

و لو كان له مؤلفان فانهما مهما حاولا التشابه في تأليفه فانهما يختلفان في الأسلوب ـ قطعاً، وذلك لانهما شخصان، ولو تساوت كل شروط وجودهما لما كانا اثنين بل هما واحد فقط.

و يبدو الامر بصورة اكبر اذا كان المؤلّف موسوعة كبيرة متنوعة المعارف وهكذا ننتقل الى كتاب الكون المفتوح الكبير الكبير لنشاهد الترابط والتناسق العجيب بين ما نستطيع الوصول الى معرفته وما لا نستطيع.

يقول كوثرن الرياضى الشهير بعد تحليل قوانين الذرة ومقارنتها مع قوانين المنظومة الشمسية (العالم المادى بلا شك عالم مرتب ومنظم وليس عالم القلق والفوضى عالم محكوم للقوانين ولا اثر فيه للصدفة).

و يقول كيسل: هذه التحولات نتيجة مشية مدبر حكيم واحد وهذا صحيح تماماً اذ اننا نجد ان القوانين الحاكمة في الذرة كقانون الجانبيةقانون العلية وقانون الطرد عن المركز نفسها تعمل في تنظيم عمل مئات الملايين في النجوم البعيدة بمالا يدركه الفكر.

ثم ان ذرات العالم كلها تعمل وفق نظام واحد فكلها فيها نواة وفي النواة قوة كهربائية موجبة وتطوف حولها الالكترونات وفيها قوة كهربائية سالبة و من ثم نجد ان النظام في المجرات ايضا قائم على هذا النسق وما ابعد الفرق الحجمي بين قدرة كل ١٠٠ مليون منها تحتل رأس ابرة ومجرَّة تتيه فيها العقول. ومن هنا نجد العلماء ينتقلون من تجربة صغيرة للحكم على كل العالم المادى باعتبار وحدة القوانين.

و يؤكد علماء الاحياء ان القوانين والشرائط الحياتية متشابهة في كل

الاحياء ويؤكد علماء التشريح ان الحيوانات كلها متشابهة التركيب، كل هذه الاشياء تؤكد بوضوح:

ان مبدأ هذا العالم واحد حكيم مدبر وتحيل التعدد في ذلك وتجعل احتماله صفراً.

﴿ما ترى في خلق الرحمان من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور؟ ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾[١]

﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً... تسبح له السماوات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً﴾[٢]

﴿لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا الى ذي ألعرش سبيلاً﴾[٣]

﴿وماكان معه من إله إذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلىٰ بعضهم على بعض﴾[٤] وسيأتي حديث حول الموضوع في مايلي انشاءالله.

الدليل الفطري

و هذا الدليل ـ كما هو واضح يعتمد الفطرة دليلاً بلا احتياج للأدلة الدقيقة وانما يكفي ان يلحظ الانسان مايدور في أعماق ووجدانه ليحكم بعد ذلك على النتيجة التي انتهينا اليها من باقي الطرق، فالإنسان الذي ينقطع أمله من الحياة وتطغى عليه المشاكل الهائلة كأن يسقط من طائرة

١- الملك: ٣ - ٤.
٢- الاسراء: ٤٤.
٣- الاسراء: ٤٢.
٤- المؤمنون: ٩١.

الى أَعماق بحر رهيب ـ هذا الانسان يتوجه بوجدانه الى قوة واحدة يتركز فيها الامل حيث لاأَمل يطلب منها العون حيث تنغلق كل الطرق ـ وهناك، حيث تذوب كل الشبهات فلن يصرخ. الوجدان الا بالتوحيد والقران الكريم يعبر عن هذه اللحظات الرهيبة بقوله الكريم:

﴿و اذا مسكُم الضر في البحر ضلّ من تدعون إلا إياه﴾[١]، ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طـبية ـ فرحوا جاءَتها ريح عاصف وجاء هم الموج من كل مكان وظـنوا انـهم أحيط بهم دعواالله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونَنَّ مـن الشاكرين﴾[٢].

﴿و اذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين﴾[٣].

واعود فأقول ان الدعايات والاسباب التي امرضت الفطرة هي التـي أثرت في الانحراف الذي أَصابها، والا فمع فرض انسان يعيش على فطرته النقية غير الملوثة لن نَجِدَهُ أَمامنا إلا موحداً يحمل التوحيد عقيدة. وهنا ينبغي ان ننبه الى حقيقة نفسية تكشف عن واقع موضوعي أَصيل تلك هي حقيقة اتجاه الانسان الى الكمال المطلق... انه لايقف طموحه عند حد ولا ينتهي عند شيُ، ولايستقر قلبه الا عند الوصول الى المطلق وان أخطأ التطبيق حتى انا نجد الوثنين اذ يعددون الآلهة لاتستقر أَرواحهم حتى يتصوروا رب الأَرباب المتحكم. اذن فالصفاء النفسي المتأمل في أعماق تطلعات النظر يكشف لنا عن سوق فطريّ نحو التوحيد وعندما تصل

١- الاسراء: ٦٧.

٢- يونس: ٢٢.

٣- لقمان: ٣٢.

القلوب الى الله تكون قد بلغت غاية ماتريد فتطمئن (الا بذكر الله تطمئن القلوب) وهذا الدافع النفسي لا بدأن يعبر عن واقع قائم وراء النفس مشرف على الكون، فان تعبيره عن ذلك في كل انسان يكاد يكون بمنزلة اي تعبير فطري آخر عن الواقع.

الدليل النقلي

و الذي سوّغ لنا الاعتماد على الدليل النقلي هو مايلي:

أ ـ الادلة العقلية على وجود الله تعالى. ب ـ الأدلة العقلية على لزوم بعث الأنبياء وانقاذا لبشرية ج ـ الإقتناع العقلي بصدق الأنبياء من مختلف الطرق.

فاذا تمت هذا المقدمات الزمنا ـ عقلا ـ بتصديق ما ينقلونه لنا.

فاذا اضفنا الى هذه المقدمات أن الأنبياء دعوا جميعاً الى الاله الواحد كقوله تعالى: ﴿... هذا ذكر من معي وذكر من قبلي... وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي إليه انه لا اله الا انا فاعبدون﴾[١].

﴿شهد الله انه لااله الا هو والملائكة واولوا العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم﴾[٢] ﴿لقد ارسلنا نوحاً الى قومه فقال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره﴾[٣] ﴿والى عاد اخاهم هوداً قال: يا قوم اعبدوا الله مالكم من اله غيره﴾[٤]

١- الانبياء: ٢٤ - ٢٥.
٢- آل عمران: ٨.
٣- الاعراف: ٥٩.
٤- الاعراف: ٦٥.

﴿والى ثمود أخاهم صالحاً قال: يا قوم اعبدوا اللـه مـالكم مـن اله غيره﴾[١].

﴿والى مدين أخاهم شعيباً قال: يا قوم اعـبدوا اللـه مـالكم مـن اله غيره﴾[٢].

فنجد التماثل بين جميع الأنـبياء حـتى فـي الكـلمات الداعـية الى التوحيد.

فإذا أضفنا هذه المقدمة الى سابقاتها ثبت لنا التـوحيد ثـبوتاً قـاطعاً لايحتمل الترديد، والا فانه بتترتب على عدم تصديقنا بـالتوحيد امـور باطلة، منها:

تكذيب الأنبياء الذين قام الدّليل علىٰ صدقهم.

او القول بنسبة الكذب اليه تعالىٰ، وهذا يستلزم اضافة النقص الىٰ مقام الألوهية تارة والإحتياج. تارة أخرىٰ، وغير ذلك.

او القول بعدم علمه بالشريك الذي نفاه. علىٰ أن الفطرة السليمة شاهدة و العلم العادي قاضٍ بأنه لوكان مع الصانع إله آخر لم تحتجب عن أحـد آثاره، ولوصل خبره الىٰ الناس، ولعُلِمَ حاله مع الباري جلّ ذكـره (مـن التوافق وعدمه). ولأرسل الىٰ الخلق رسـله بأوامـره ونـواهـيه ووعـده ووعيده، وتجويز وجوده مع عدم وصول خبره والمعرفة بأحواله احتمال غير صحيح، وهذا البرهان بزغ نوره من مشرق باب مدينة العـلم حـيث قال (ع) في وصيته لولده الحسن او محمد بـن الحـنفية عـلى اخـتلاف.

١- الاعراف: ١٥١.

٢- الاعراف: ١٥.

الرواية: (واعلم يا بني انه لوكان لربك شريك لأتتك رسله ولرأيت آثار ملكه...)[١].

آيات في التوحيد:

مرت بنا بعض الآيات الشريفة في التوحيد، وها نحن نذكر بعضها هنا مستهدين بالقرآن لتركيز التوحيد، قال تعالىٰ: ﴿ما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وان هم الايخرصون﴾[٢].

﴿يا صاحبي السجن ءأرباب متفرقون خيرٌ أم الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ان الحكم الا لله أمر ألاّ تعبدوا الا إياه ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لايعلمون﴾[٣].

﴿له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لايستجيبون لهم بشيء الا كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه، وما دعاء الكافرين الا في ضلال. ولله يسجد من في السماوات والارض طوعاً وكرها وظلالهم بالغدو والاصال قل من رب السماوات والارض قل الله قل أفا تخذتم من دونه أولياء لايملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً، قل هل يستوى الأعمى البصير أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار﴾[٤].

١- حق اليقين، ص ٢١، نهج البلاغة، ج ٢، ص ٧٠، البحار، ج ٦٢، ص ٣٠.
٢- يونس: ٦٦.
٣- يوسف: ٣٩ـ ٤٠.
٤- الرعد: ١٤ ـ ١٦.

﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وجعلو الله شركاء قل سموهم أَم تنبئونه بما لايعلم في الارض ام بظاهر من القول، بل زيّن للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل﴾[١].

﴿ينزل الملائكة بالروح من أَمره على من يشاء من عباده أَن أَنذروا أنه لااله الا أَنــا فــاتقون. خـلق الســماوات والارض بــالحق تـعالى عــما يشركون)[٢].

و قال الله: ﴿لا تتخذوا الهين اثنين انما هواله واحد فإياى فارهبون. وله ما في السماوات والأرض وله الدين واصباً أَفغير الله تتقون: وما بكم من نعمة فمن الله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجأرون. ثم اذا كشف الضـر عنكم اذا فريق منكم بربهم يشركون﴾[٣].

﴿لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولاً. وقـضى ربك الا تعبدوا الا اياه﴾[٤].

﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لا بتغوا الى ذي العرش سبيلاً. سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾[٥].

﴿فقالوا ربنا رب السماوات والارض لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذاً شططاً. هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان مبيّن فمن أَظلم ممن افترى على الله كذباً﴾[٦].

١- الرعد: ٣٣.
٢- النحل: ٢ ـ ٣.
٣- النحل: ٥١ ـ ٥٥.
٤- الاسراء: ٢٢ ـ ٢٣.
٥- الاسراء: ٤٢ ـ ٤٣.
٦- الكهف: ١٤ ـ ١٥.

﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان اللـه رب العـرش عـما يصفون * لايُسأل عما يفعل وهم يسألون * أَم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم، هذا ذكر من معي وذكر من قبلي، بل اكثرهم لايعلمون الحق فهم معرضون * وما أَرسلنا من قبلك من رسول إلاّ نوحي اليه انه لاإلٰه الا أَنا فاعبدون﴾[١].

﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إلٰهٍ بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون عالم الغيب والشـهادة تعالى عما يشركون﴾[٢]. ﴿ومن يدع مع الله الها آخر لابرهان له به فانما حسابه عند ربه، انه لايفلح الكافرون﴾[٣].

ملاحظة: هناك مباحث هامة اخرى تتعلق بآثار التـوحيد فـي بـناء المجتمع الانساني الواحد المتماسك، وهي تؤجل الى محلها كما ان هـنا بحوثاً لاتقل عن تلك اهمية تقوم على أَساس ان الصورة المقدمة عن الله تعالى تعتبر مقياساً يقدم الديـن ويـؤخره، فـيقارن فـيها بـين الصـورة الاسلامية والصور الاخرى عن الله تعالى، ومن ثم يكون البرهان الجلي على صدق الصورة الاسلامية الذي ينتج في النهاية ان يكون الاسلام قد قدّم أَروع عقيدة إلٰهية وكشف عن الواقع الكشف الملائم تماماً لكل نتائج العقل والوجدان، وها نحن نتعرض فيما يـلي لبـعض الأُمـور المـرتبطة بالصورة الإلٰهية التي قدّمها الإسلام موضّحين بعض جـوانب الخـلاف فيها.

١- الانبياء: ٢٢ ـ ٢٥.
٢- الانبياء: ٩١ ـ ٩٢.
٣- المؤمنون: ١١٦ ـ ١١٧.

صفاته تعالى

تقسم صفاته الى ايجابية وسلبية، وتسمى صفات الكمال وصفات الجلال، والحقيقة ان نفس الايمان بوجوده تعالى يستتبع الايمان بهذه الصفات على ما سيأتي، وقد مرّبنا ان الدليل يقتضينا ان نقول بأن صفاته عين ذاته.

و الملاحظ أَنهم اختلفوا في التعبير عنها كثيراً، وغالباً ما كانت نزاعاتهم لفظية، فترى أحدهم يُجمل والآخر يفَصل محتجاً بأن التفصيل اكمل من الإِجمال، وغير ذلك.

و على كل، فقد عدّوا منها ثمانية، يمكن ارجاع الباقي من الصفات الذاتية اليها، والباقي من الصفات كالرازقية والخالقية هي من صفات الاضافة.

و يمكن القول ان كل الصفات ترجع الى (القدرة والعلم والحياة)، وقد قال الشهيد الثاني رحمه الله انه يمكن ارجاعها جميعاً الى وجوب الوجود، وليست هذه الصفات الاتعبيرات توضيحية عن الذات الالهية، يقول اميرالمؤمنين (ع): (و تمام توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أَنها غير الموصوف)

و قبل الدخول في شرح بعض هذه الصفات نود أَن نقول: إن هناك أمرين مرتبطين يقفان كعقبة كبرى في معرفة صفات الله تعالى، لذا كانت معرفة الصفات طريقاً خطراً في حين ان الاستدلال على وجود الله تعالى كان استدلالاً فطرياً يقوم به جميع من له إِدراك.

والامران باختصار هما:

١ ـ المحدودية والنقصان اللتان تنبعان من كوننا وأذهاننا بعض الموجودات الممكنة، فان هذه الصفة تمنع من تصورنا التفصيلي لصفات واجب الوجود التي تتصف باللامحدودية واللانهاية والأزلية والأبدية حينها نكتفي حتماً بالتصور إلا جمالي لذلك والذى يقوم عليه البرهان و الدليل.

ب ـ قياس التشبيه، فان الانسان بمقتضى كونه وجوداً مادياً يقيس الأشياء على نفسه ويقع في اكبر الاشتباه اذا اراد أن يقيس صفاته تعالى على صفاته هو (أي الانسان)، وهذا ما وقع الكثيرون في حبائله الخدّاعة (راجع ص ٢٢١ في ج ١ من نهج البلاغة طبعة الاعلمي من خطبة له في ملك الموت (هل تحس به اذا دخل منزلاً أم هل تراه اذا توفى أحداً؟ بل كيف يتوفى الجنين في بطن أُمه أيلج عليه من بعض جوارحها ام الروح أَجابته باذن ربها؟ أم هو ساكن معه في أحشائها؟ كيف يصف الهه من يعجز عن صفة مخلوق؟)[١]

و نحن في بحثنا هذا نحاول ان نسلك طريقاً مختصراً يلتقط من مجموع الصفات بعضها ويسلط الضوء عليها ثم يتعرض لبعض المشاكل الكبرى بصورة مستقلة.، وهناك تقسيم آخر للصفات وهو انها تنقسم الى صفات الذات، وصفات الفعل ولتوضيح ذلك نقول:

اننا تارة ننظر الى شخص معين بغض النظر عن باقي الأشياء فنلحظ انه علام حي قادر الخ وأُخرى ننظر اليه مع فرض أَشياء اخرى في البين

١- البحار، ج ٦، ص ١٤٣.

فلأجل الاتصاف تحتاج الذات لتحقيق شئ آخر فلا جل ان يكون كاتباً يجب ان تلحظ الكتابة، ومتكلماً يجب ان يلحظ التكلم فلا يكون كاتباً الا اذا فرض وجود قلم وقرطاس وهكذا:

(و من هنا يتضح ان الصفات الحقيقية لله تعالى والتي (هي عين ذاته) انما هي القسم الاول من الصفات اى صفات الذات، اما القسم الثاني والذي يكون للغير تاثير في تحققها وكل شئ غيره مخلوق له وموجود حادث فالصفة التي تحدّث بوجوده لايمكن ان تكون صفة للذات وعين ذات الله تعالى.

فهذه الصفات التي تثبت لله تعالى بعد تحقق الخلق من مثل (الخالق، العادل، الرب، المحي المميت، الرازق، الحكيم، وغيرها) كلها ليست عين الذات وانما هي صفات الفعل بمعنى انه بعد تحقق الفعل تنتزع هذه الصفات منه لامن الذات كالخالقية المنتزعة بعد تحقق عملية الخلق والتي تقوم بالاشياء التي انتزعت منها لا بالذات الالهية لتتغير الذات بحدوث هذه الصفة من حال الى حال. والشيعة يعتبرون الإرادة والكلام بمعناهما الظاهر، المفهوم من اللفظ (الارادة بمعنى الطلب والكلام بمعنى كشف اللفظ عن المعنى) يعتبرونهما من صفات الفعل ومعظم اهل السنة يعتبرونهما بمعنى العلم ويعدّونهما من صفات الذات»[١]

ومن مجموع ذلك تتضح عدة امور

١ ـ صفات الفعل صفات عقلية خالصة لااكثر، تنتزع بملاحظة صدور

١- شيعة در الاسلام للعلامة الطباطبائي ص ٧٦.

فعل من الباري تعالى، ومع غض النظر عن صدور الفعل منه فلا واقع لمثل هذه الصفات.

٢ ـ صفات الفعل حادثة ولكن لا ربط لذلك بان تكون الذات محلاً للحوادث، إذ أفعاله تعالى حادثة بمقتضى اختياره وقدرته.

٣ ـ لاتنحصر صفات الفعل بحد معين لانها تتبع الافعال وأفعاله تفوق العدو الإحصاء.

ملاحظة: نستنتج اننا يمكننا ان نثبت صفات الفعل له ونفيها عنه فنقول: (يريد ولا يريد) ولكن لا يمكن اثبات ونفي صفات الذات فنقول عالم غير عالم.

القدرة: فهو تعالى قادر على كل شئ، يقبل في نفسه الوجود، والأدلّة على ذلك مختلفة:

الدليل الأول: دليل النظام القائم في الكون

وهو أوضح الأدلّة: فاننا نلاحظ هذه التشكيلات العجيبة الجبارة المختلفة التراكيب والصفات والتي مربنا ذكر بعضها، ولا نعيده، وانما نشير الى ان ذلك يدل عقلاً على وجود قدرة لانهائية دلالة طبيعية فطرية بلا اى احتياج الى الاستدلال العقلي ويكفي ان نعلم ان الكون بما فيه من ملايين الاشكال الحجوم والتركيبات كلها ترجع الى الذرة وبنائها البسيط من جهة والمعقد من جهة اخرى فخالقها اذن لابد ان يمتلك هذه الصفة بلا تحديد.

والحقيقة ان قدرة الله تعالى متعلقة بكل الأمور التي يمكن ان توجد في نفسها، فلا معنى للتعب، ولامعنى للعمل الكبير او الصغير، بل كل هذه

التصورات ناشئة من قياس التشبيه الذي قلناعنه انه عقبة في سبيل الفهم.

يقول اميرالمؤمنين (ع) في الخطبة المرقمة ١٨٠ من نهج البلاغه (و ما الجليل واللطيف والثقيل والخفيف والقوي والضعيف في خلقه الاسواء)[١]

و هذا الدليل قد يعطى صيغة عقلية اخرى ملخصها:

ان الكون بكل ما فيه مبني على اساس من مصالح وحكم مما يـقطع العقل من ورائه بان الخالق لابدوان يكون قد أوجدها على أسـاس مـن مصلحة وحكمة على أساس علمه بهذه الحكمة.

و المراد من القدرة والاختيار ليس الا ذلك. فالإرادة والقدرة فيه تعالى عين ذاته ـ كما مرّ من الدليل ـ وعين علمه بالمصلحة.

فواجب الوجود ـ باعتبار ان الوجود والعدم اليـه مـتساويان ـ عـين القـدرة، وبـاعتبار انكشـاف المـصالح والمـفاسد عـين الارادة ـ عـلى تفصيلات تذكر في محلها ـ

الدليل الثاني: اللامحدودية والقدرة المطلقة

ويعتمد على ماسبق من انالله تعالى موجود وغير محدود؛ فيجب ان ينتح من ذلك ان لله القدرة على كل شيء ممكن الوجود.

و العجز محال تصوره في الموجود اللانهائي، باعتبار انه إما أن ينشأ من محدودية قدرة الفاعل او عجز وسائل العمل لديه او وجود الموانع، لامعنى لكل هذه التصورات في الله تعالى.

١- البحار، ج ٣، ص ٢٦، نهج البلاغة، ج ٢، ص ١١٧، الاحتجاج، ج ١، ص ٣٠٦.

وقد يقرر بشكل آخر فيقال:

لو فرضنا محالاً ان الله لايقدر علىٰ شيء، فالأمر لايخلو من حالتين:

١ ـ ان يكون هناك موجود آخر يقدر عليه.

٢ ـ ان لايكون هناك موجود آخر يقدر عليه. ففي الحالة الثانية يكشف ان الامر في نفسه محال، اذ لابد للموجود من موجد قادر كما بينا سابقاً.

و الحالة الاولىٰ خلاف الفرض، اذ الفرض ان الله اكمل كل شيء،العجز خلاف الكمال، فالعاجز ليس هو الله، وانما الموجود الآخر القادر هو الله.

يقول في حق اليقين ص ٢٠: (ان العجز نقص لايليق بالكامل وقد تقدم وجوب كمال الواجب)

الدليل الثالث: الدليل النقلي

و هو يعتمد على ما أسلفنا سابقاً ليقوم برهاناً والقرآن الكريم والأحاديث مليئة بما يوفي هذا الجانب حقَّه.

في القرآن الكريم

يقول القرآن الكريم ﴿و ما كان الله ليعجزه من شئ في السماوات ولا في الارض·انه كان عليماً قديرا﴾[1].

﴿انما امره اذا أراد شيئاً أَن يقول له كن فيكون﴾[2].

وتتكرر عبارة ﴿ان الله على كل شئ قدير﴾ و﴿والله على كل شئ قدير﴾ او ﴿انك على كل شئ قدير) او (انه على كل شئ قدير﴾ او ﴿فهو

١- فاطر: ٤٤.

٢- يس: ٨٣.

على كل شئ قدير﴾ او ﴿و هو على كل شئ قدير﴾ او ﴿ان الله عليم قدير﴾ اكثر من خمس وثلاثين مرة.

وفي الاحاديث الشريفة

في توحيد الصدوق: عن الرضا(ع) (الهى بدت قدرتك ولم تبد هيئة فجهلوك وقدّروك والتقدير على غيرما به وصفوك، واني برئ يالهي من الذين بالتشبيه طلبوك ليس كمثلك شئ)[١].

وفيه من الصادق (ع) وهو يخاطب ابن ابي العوجاء:

(و كيف احتجب عنك من أراك قُدرتَهُ في نفسك؟ نشوُك ولم تكن،كبرك بعد صغرك، وقوتك بعد ضعفك وسقمك بعد صحتك...

يقول الراوى (و مازال يعد قدرته التي هي في نفسي التي لاأَدفعها حتى ظننت انه سيظهر فيما بينى وبينه)[٢]

و فيه عن محمد بن عرفة قال: قلت للرضا (ع) خلق الأَشياء بقدرة ام بغير قدرة فقال: لايجوز ان يكون خلق الاشياء بقدرة لانك اذا قلت خلق الاشياء بقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره وجعلتهاله آلة صماء بها خلق الاشياء وهذا شرك واذا قلت خلق الأُشياء بقدرة فانما تصفه انه جعلها باقتداره عليها وقدرة ولكن ليس هو بضعيف ولاعاجز ولامحتاج الى غيره[٣].

١- الصحيفة السجادية، ص ٢٢، امالي الصدوق، ص ٧٠٧، ارشاد المفيد ج ٢، ص ١٥٣.
٢- الكافي، ج ١، ص ٧٥، توحيد الصدوق، ص ١٣٧، البحار، ج ٣، ص ٤٣.
٣- عيون اخبار الرضا، ج ٢، ص ١٠٨، توحيد الصدوق، ص ١٣٠، البحار، ج ٤، ص ١٣٦.

و اخيراً: فإن الفطرة التى قادتنا من قبل الى الله تقودنا أيضاً الى قدرته اللامتناهية، وذلك حينما تنجلي كل الغشاوات المضللة (قل أرأيتكم ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة أغير الله تدعون ان كنتم صادقين بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء وتنسون ما تشركون) (الانعام ٤٠ ـ ٤١) ان الفطرة تقودنا الى خالق قادر مطلقاً يستطيع تهيئة كل الامكانات التى تنقذ الانسان من أية ورطة.

اشكالات واقوال واهية

نستنتج مماسبق ان قدرته تعالى قدرة غير محدودة مطلقاً فالفاعل له مطلق القدرة ولكن قد يكون القابل لايقبل الوجود وقد وجدت هنا أقوال و اشكالات واهية نذكر بعضها:

قالت المعتزلة انه تعالى لايقدر على القبح والشر لأنه يستلزم الظلمقولها باطل (فان القدرة على القبيح ليست بظلم بل فعله ظلم، والله سبحانه قادر على ذلك، منزه عن فعله، وقد فرّوا من الظلم ووقعوا في العجز)[1] وسيأتي مزيد بحث يتعلق بالموضوع في مسألة الشر وقالت الأشاعرة ان الشر منسوب فعله اليه تعالى خوفاً من الشرك في أفعاله، وهم فروا من الشرك ووقعوا في الظلم، وسيأتي توضيح ذلك.

واشكل بعض هكذا

هل يقدر الله على ان يخلق موجوداً مثله؟ فان قدر فليس الشريك محالاً وان لم يقدر فهو عاجز سبحانه؟ أو هل يقدر الله على ان يخلق

١- حق اليقين، ص ٣١.

موجوداً لايستطيع هو أَن يعدمه؟ او هل يستطيع ان يجعل العالم كله في بيضة؟ وهكذا

و جواب هذه الأَسئلة جميعاً ان القدرة تتعلق بالأُمور الممكنة اما الأَمر المحال فلا يقبل الوجود بنفسه، ان النقص في جهة القابل لاالفاعل.

والأن لنأخذ السؤال الاول

فالموجود الذي يصنعه الله ويخلقه لابد ان يكون مخلوقاً ممكناً والا لما احتاج له تعالى فكيف يمكن ان تتصور شيئاً ما واجب الوجود ثم يخلقه غيره وهكذا نجيب على باقي الأسئلة.

فنكتة بطلان السؤال الأخير مثلاً

ان الكبير بوصفه لايمكن ان يحتويه الصغير بوصفه، يقول في حق اليقين.

(و لا يلزم العجز ايضاً بعدم وجود الممتنع كشريك الباري واجتماع الضدين، ولاينافي ذلك عموم قدرته تعالى، لأنه ممتنع لذاته عن قبول الوجود، وعدم قابليته واستعداده لتعلق القدرة، لا لأنه تعالى ليس بقادر، على ذلك، فانه تعالى لايوصف بالعجز، وقد روىٰ الصدوق في التوحيدغيره من الامام الصادق (ع) ان إبليس قال لعيسى بن مريم أَيقدر ربك على أَن يدخل الأَرض في بيضة لا تصغر الارض ولاتكبر البيضة فقال عيسى ويلك ان الله تعالى لايوصف بعجز، ومن اقدر من يلطف الارض ويعظم البيضة وعنه (ع) قال: قيل لأمير المؤمنين (ع): هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير أَن تصغر الدنيا او تكبر البيضة قال ان الله تبارك وتعالى لاينسب الى العجز والذي سألتني لايكون، وفي

رواية ويلك ان الله لا يتصف بالعجز ومن أَقدر من يلطف الارض ويعظم البيضة)[١]

و عن احمد بن محمد بن أَبي نصر قال جاء رجل الى الرضا (ع) فقال هل يقدر ربك ان يجعل السماوات والأَرض وما بينهما في بيضة؟ قال: نعم: في أَصغر من البيضة، قد جعلها في عينك! وهي أَقل من البيضة لأَنك اذا فتحتها عاينت السماء والأَرض وما بينهما ولوشاء لأَعماك عنهما[٢].

الاختيار

ارجع البعض هذه الصفة الى القدرة وقد قلنا ان ذلك ممكن وصحيح فيه تعالى بعد أن كانت صفاته عين ذاته.

ولكن المجال مجال ملاحظة مختلفة منا نحن، وعلى كل، فالله تعالى مختار في أَفعاله ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فليس مثل النار ولزوم احراقها والشمس ولزوم اشراقها وانما هو تعالى علة مختارة وهذا هو المائز الاصيل لعلة العلل عن باقي العلل التي تستمد عليتها وارتباطها بالمعلول منه تعالى فإذا جعلت لها العلية فلا معنى لتخلف معلولها عنها، والدليل على هذا يقرب من الادلة السابقة،

و ملخَّصه:

١) الدليل النقلي بعد ملاحظة المقدمات السابقة في الأَدلة النقلية السابقة (و ربك يخلُقُ مايشاء ويختار) (و يفعل الله مايشاء).

٢) والدليل العقلي: وقد يقرب بتقريبين.

١- حق اليقين، ص ٣٢، توحيد الصدوق، ص ١٢٧، البحار، ج ٤، ص ١٤٢

٢- توحيد الصدوق، ص ١٣٠، البحار، ج ٤، ص ١٤٣.

أ ـ ويقوم على ان ما اقمنا على وجوده الدليل هـو الكـامل المـطلق اللانهائي فاذا تصورناه غير مختار فقد تصورنا عجزه ونقصه.

ب ـ ولو كان الله تعالى غير مختار فلا زمه ان يكون العالم قديم قدمه تعالى ومحال تصور قديمين واما ان يكون هو حادثاً لحدوث العالم وهو خلاف الفرض.

و توضيحه ان العلة ان لم تكن مختاره فالمعلول يصدر عنها بـمجرد وجودها ولما كان العالم معلولاً لله تعالى فان تصورناه ـ سبحانه ـ علة غير مختارة ـ فيجب ان نتصور قدم العالم وهو ثابت البطلان، أوْ أَن نـتصوره تعالى غير قديم بمعنى انه مرت فترة عليه لم يكن موجوداً، وهذا خلاف كون وجوده عين ذاته وانه واجب الوجود.

و قد نوقش هذا التقريب بمناقشات لامجال للكلام عـنها، ويكـفينا التقريب الاول.

نستنتج من هذا ان قدرته تعالى هي عين ذاته وهي لا محدودة، وعند مانقول انها لامحدودة فيجب ان نتصور، ما نقول، اننا نتعجب كثيراً عند ما نسمع بالقدرات الهائلة ونقف مدهوشين للسلطة التي يملكها رئيس دولة كبرى ولكن عندما نتصور محدوديته وانه غير قادر على دفع المرض عن نفسه وجلب النعاس لها عند الارق نعرف جيداً في المقابل ما معنى القدرة اللانهائية المتصرف باختيارها في الكون، كل الكون، وما أعظمها من كلمة يعبر عنها القرآن الكريم بـ(الجبّار) وتأتي التعبيرات الأُخرى تكشف عن مدى هذه القدرة أَوعلى الأَصح عن بعض مصاديق اعمالها ﴿قل الله خالق

كل شيء وهو الواحد القهار﴾[١].

﴿اين ما تكونوا يأت بكم الله جميعاً إنَّ الله على كل شئ قدير﴾[٢].

﴿و الله يقبض ويبسط واليه ترجعون﴾[٣].

﴿وسع كرسيه السماوات والأرض﴾[٤].

﴿الاله الخلق والأمرتبارك الله رب العالمين﴾[٥].

﴿و ما كان الله ليعجزه شيء في السماوات ولافي الأرض﴾[٦].

﴿الله يمسك السماوات والأرض ان تزولا﴾[٧]

﴿والسماوات مطويات بيمينه﴾[٨]

وتتجلّى القدرة العلمية من الايات التي تـعرض أشـراط السـاعة اي مقدمات وعلائم القيامة فلتراجع. في حين (و خلق الانسان ضعيفاً) مهما طغى وقدر، و﴿يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾[٩].

واخيرا فلنعش في رحاب هذه الآية الكريمة ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل مـن

١- الرعد: ١٦.
٢- البقرة: ١٤٨.
٣- البقرة: ٢٤٥.
٤- البقرة: ٢٥٥.
٥- الاعراف: ٥٤.
٦- فاطر: ٤٤.
٧- فاطر: ٤١.
٨- الزمر: ٦٧.
٩- الحج: ٧٣.

تشاء بيدك الخير انك على كل شئ قدير﴾[١].

العلم والحكمة

أ ـ العلم: مازال الانسان ـ ولن يزال مهما تقدم في مجال معلوماته عن كونه ـ جاهلاً بالجانب الأكبر من هذا الكون حتى ان البعض يمثل ما يعلمه الانسان اليوم بقيمة تقرب من (الصفر) بالنسية الى حجم المعلومات الكلّية، بل ان الانسان الى الان أجهل مايكون بنفسه، يقول (الكسيس كاريل): (و في الحق لقد بذل الجنس البشري مجهوداً جباراً لكي يعرف نفسه، ولكن بالرغم من أننا نملك كنزا من الملاحظة التي كسبها العلماءالفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان فاننا استطعنا ان نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا.. اننا لانفهم الانسان ككل...

... فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح تسير في وسطها حقيقة مجهولة.. وواقع الأمر أنَّ جهلنا مطبق)[٢].

و يقول اينشتين (الذي قرآناه الى الان في كتاب الطبيعة قد علمنا الكثير من الاشياء وعرفنا من خلاله لغة الطبيعة، ولكن مع كل هذا وفي قبال هذه المجلدات التي قراناها فإننا بعيدون جداً عن الحل الكامل)[٣].

و يقول فلا ماريون (استطيع ان أسأل عن المجهولات عشر سنين ولكنكم لاتستطيعون أن تجيبوا على أي منها).

١- آل عمران: ٢٦.

٢- الانسان ذلك المجهول، ص ١٧.

٣- نقلا عن كتاب (خدا را چگونه بشناسيم)، ص ١٥٦ - ١٥٧

فاذا أردنا ان نقيس هذا الى علم الله تعالى فهنا يكون العجب والحيرة انه قياس العلم المحدود الى العلم اللامحدود ومن هنا ندرك قيمة ما تعبر عنه كلمة (لامحدود) وقد قلنا سابقاً ان قياس اللامحدود على المحدود أولد بعض الاشكالات التي سنتعرض لها في ذيل هذا البحث ان شاء الله تعالى.

الادلة على علمه تعالى:

الدليل النقلي

و قد اقتصر في حق اليقين على هذا الدليل، فقال:

(و يكفي في ثبوت علمه تعالى الآيات المتضافرة والأخبار المتوترة)

و مع ملاحظة ماسبق من المقدمات فهذا صحيح تمام الصحة لمايلي:

١ ـ لاشك بان هذا هو الذي يفهمه الجميع وبصورة فطرية

٢ ـ ولأن الطرق التي سلكت فلسفياً لإثبات ذلك والنص عليه طرق عرة المسلك الا بعضها الذي استفيد من القرآن الكريم والاحاديث، فنجد القران كريم والأحاديث الشريفة قد سلكت أروع الطرق لإثبات ذلك.

و هذه بعض النصوص الشريفة في البين:

﴿ان الله بكل شيء عليم﴾

﴿و لقد خلقنا الانسان ونعلم ماتوسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد﴾[1]

﴿و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولاحبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس

١- ق: ١٦.

الا في كتاب مبين﴾[١]

﴿و اسرّوا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير﴾[٢]

﴿الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الأَرحام وماتزداد وكل شئ عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال سواء منكم مـن أَسـر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار﴾[٣].

وفي الاحاديث الشريفة

في دعاء عن الامام الرضا (ع): «سبحان من خلق الخلق بقدرته واتقن ماخلق بحكمته ووضع كل شي منه موضعه بعلمه، سبحان من يعلم خائنة الأَعين وما تخفي الصدور (وليس كمثله شئ)»[٤]

ويقول اميرالمؤمنين (ع): (لم يَسبق له حال حالاً فيكون أَولاً قبل ان يكون آخراً)[٥] (علمه بالاموات الماضين كعلمه بالأَحياء الباقين وعلمه بما في السماوات العلى كعلمه بما في الارضين السفلى)[٦].

وعن ابي على القصاب قال كنت عند ابي عبدالله (ع)، فقلت: الحمدلله منتهى علمه فقال: (لاتقل ذلك فانه ليس لعلمه منتهى)[٧].

١- الانعام: ٥٩.
٢- الملك: ١٣ ـ ١٤.
٣- الرعد: ٨ ـ ١٠.
٤- توحيد الصدوق، ص ١٣٧، البحار، ج ٤، ص ٨٥، مسند الرضا، ج ٢، ص ٦٧.
٥- نهج البلاغة، خطبة ٦٤.
٦- نهج البلاغة، خطبة ١٦٢، كنز العمال، ج ١، ص ٤٠٨ - ٤٠٩.
٧- البحار، ج ٤، ص ٨٣، نور البراهين للجزائري، ج ١، ص ٣٤٢.

عن عبدالله بن مسكان:

سألت ابا عبدالله (ع) عن الله تبارك وتعالى كان يعلم بالمكان قبل ان يخلق المكان أم علمه عند ما خلقه وبعد ما خلقه؟ فقال: (تعالى الله بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ماكونه)[١]. وعن الامام موسى انه قال:

(علم الله لايوصف منه بأين، ولايوصف العلم من الله بكيف، ولايفرد العلم من الله، ولابيان الله منه وليس بين الله وبين علمه حد)[٢].

و النتيجة ان الدليل النقلي كاف لاثبات انه تعالى عالم مطلق بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها ظاهرها وباطنها... الخ

الادلة العقلية والفطرية

و نستقي منها أدلة ثلاثة

الاول: ان الله كمال مطلق كما سلف والجهل بأى شئ يعنى العجز.

الثاني: دليل النظام

بمعنى أننا عندما نلحظ هذا النظام الكوني العجيب بكل ما فيه من ترابط و احكام فان الفطرة تدل حينذاك على ان خالق مثل هذا النظام عالم تماماً بكل ما في مخلوقاته، فالنظام في كل شئ دليل علم المنظم بكل شئ وذلك لانه تعالى مطلع على كل العلل بمقتضى خلقه، ومن امتلك هذا الإطلاع فلا معنى للماضي والمستقبل لديه بعد ان امتلك (مفاتح الغيب)

وهذا الدايل يوضحه القرآن الكريم بأروع بيان كما سبق (الا يعلم من

١- توحيد الصدوق، ص ١٣٧، البحار، ج ٤، ص ٨٥ نور البراهين، ج ١، ص ٣٤٧.

٢- توحيد الصدوق، ص ١٣٨، البحار، ج ٤، ص ٨٦ نور البراهين، ج ١ ص ٣٥٠.

خلق وهو اللطيف الخبير)

الثالث: الله حاضر في كل مكان فلا يغيب عنه اي شئ ولتوضيح هذا الدليل يجب ان نمر بما يلي:

١ ـ بملاحظة كلمة (لانهائى) جيداً، لايمكن ان ندرك عظمتها الا بملاحظة مايقابلها من العلم النهائى وحينئذ تتجلى العظمة.

و القرآن الكريم يقول في وصف هذه اللانهاية:

﴿ولوان ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾[1].

ملاحظة: اننا محدودون ونهائيون فيجب ان نتحرز من قياس التشبيه فاننا بمقتضى ذلك نجهل الكثير من الأمكنة التي لانحضر فيها.

و هنا نقول انه تعالى غير محتاج الى الزمان والمكان فهو فوقهما ومعنى ذلك انه لامعنى للقرب المكانى والبعد وكذلك الزمان فالكل نسبتها اليه واحدة، ونفس هذا دليل واضح على علمه تعالى بكل شئ، وقد مرت بنا رواية القصاب عنه (ع) ورأينا جواب الامام على ذلك وان علمه قبل خلق المكان كعلمة بعد خلقه.

العلم الحصولي والعلم الحضوري

من اعقد المسائل الفلسفية مسألة الادراك مع ان كل شئ نعرفه بالادراك، والادلة تركز على انه وجود لا مادي، وهناك فرق كبير بين وجود الصورة الذهني ووجودها الخارجي.

(لان الصورة المدركة بحجمها وخصائصها الهندسية وامتدادها طولا

١- لقمان: ٢٧.

وعرضاً لايمكن ان توجد في عضو مادي صغير في الجهاز العصبي)[١].

فصورة الجبل لاتمتلك ارتفاع الجبل قطعاً، وبانطباع الصورة في العين تقوم الأعصاب بالايصال، والدماغ بعملية الفرز، وحينها تدرك الروح او النفس، حقيقة هذه الصورة، فالذي علمناه حقيقة هو هذه الصورة والذي علمناه تبعاً هو الجبل، مثل هذا العلم يقال له العلم الحصولي.

و فى قبال هذا العلم يوجد ادراك آخر يدعى (العلم الحضورى) وفي هذا القسم يكون المعلوم حاضراً لدينا بوجوده الخارجى وبلا توسط صورة او شئ آخر، ومن أمثلته: علم الانسان بنفسه فالانسان يدرك نفسه ووجوده دون توسط اي شئ.

وقد حاول ديكارت أن يشك في هذا العلم ثم يستدل عليه فقال (انا افكر اذن انا موجود) ولكنه استدلال باطل ناقشه ابن سينا المتوفي قبل ديكارت بقرون (لانه حين يقول (انا افكر فأنا موجود) ان كان يريد ان يبرهن على وجوده بـ(فكره الخاص) فقد أثبت وجوده الخاص من اول الامر واعترف بوجوده في نفس الجملة الأولى، وان كان يريد ان يجعل (الفكر المطلق) دليلاً على وجوده فهو خطأ لأن الفكر المطلق يحكم بوجود مفكر مطلق لامفكر خاص[٢].

ان هذا العلم فطري ولا معنى لإقامة البرهان عليه.

و من أمثلة العلم الحضوري الآلام والحالات النفسية المختلفة التى يحسها الانسان، وعليه، فانه في العلم الحضوري لايتعامل الانسان مع

١- فلسفتنا، ص ٣٥٤.

٢- فلسفتنا، ص ١٠٧.

الوجود الخارجي وانما مع صورته في حين يحضر الشيءُ الخارجي نفسه لدى العالم بالعلم الحضوري.

كما انه ينفصل العلم الحصولي (الصورة الذهنية) عن المعلوم (الوجود الخارجي) ولكنهما يتحدان في العلم الحضوري فالإنسان نفسه يدرك نفسه.

ويعتبر صاحب حق اليقين ان هذا القسم من خرافات المتكلمين، ويرى أنه لايجب التفكر فيه. والانصاف ان المسألة بحث فيها اكثر مما تستحق وازدادت المناقشات بين المتكلمين وحار فيها اعلامهم، ولو رجعوا الى الايات والروايات واستقوا علمهم في المسألة منها ومن فطرتهم لوصلوا الى المراد.

ولكن هذا لايعني ان لانتعرض لذلك، اننا ـ كما هو واضح ـ عرفنا انقسام العلم الى هذين القسمين.

وبمقتضى الأمر الذي يتناسق مع عقولنا نعلم بأن الله تعالى علمه حضوري اذ العلم الحصولي من مختصات المادة والأجسام والمقيدة بحدود الزمان والمكان بينما ـ كما تقدم ـ هو فوق الزمان والمكان وهو حاضر في كل مكان وزمان، فعلمه حضوري.

ولكن يجب الالتفات الى الفرق بين العلم الحضورى عند معشر الممكنات والحضوري عنده تعالى، فهو (علم حضوري كامل) انه علم العلة الواجبة المحدثة والمبقية للكون الحاضر بتمامه لديه والقائم كل شؤونه به تعالى.

و هنا نؤكد على أن الله تعالى هو العلة المحدثة والمبقية للكون وانه

يقوم به تعالى دائماً فالله هو المفيض للوجود والكون هو المتلقي لذلك الفيض الإلهي وهذا يعني ان كل الكون حاضر لديه يستمد منه الوجود.

حل بعض المشكلات:

١) *قيل:* ان علمه تعالى محصور بذاته فقط ولان ذاته علة المخلوقات جميعاً فهو بمعنى مجازى عالم بالمخلوقات ولكنه حقيقة عالم بنفسه فقط و دليلهم على ذلك ان ذاته تعالى بسيطة غير مركبة لاتنطبع فيها هذه الصور للحوادث اللانهائية. وسر الاشتباه يكمن في تشبيههم علم الله بعلمنا نحن الذي هو انطباع صور لااكثر في أذهاننا بينما كل الكون بمافيه مستقبله حاضر عنده تعالى، والتعدد ليس في ذاته بل في المخلوقات.

٢) *هل الله عالم بالكليات؟*

ومن نفس نقطة الاشتباه السابق نشأ هذا الإشكال، وهو ان الكليات أَشياء ثابتة يمكن ان يعلم بها الله أما الجزئيات فهي متغيرة متبدلة ولما كان علمه عين ذاته فعلمه بالمتبدلات يعني تبدل ذاته وهكذا قاسوا علمه بعلمنا مع اننا موجودات زمانية مكانية والعلوم تنتقش في أذهاننا وتذهبُ و ليست نسبة الماضي والمستقبل الينا واحدة.

اما علمه فأَزلي وهو يعلم بكل هذه الاشياء وتحضر لديه كل الاشياء.

٣) *الحياة:* انما نعبر عن الموجود المادي بأنه حي إذا رايناه يمتلك بعض الخصائص الحياتية كالانتقال من مكان الى مكان والنمو والحصول على بعض الدرجات التى كان يفقدها في سيره التكاملي. وترتقي درجة الحياة، وتتأكد هذه الصفة كلما امتلك الموجود هذه الصفات أو مراحل

اعلى منها واهمها امكانية الشعور والاحساس ثم الادراك بشكل اكمل حتى اننا نصل الى اعلى درجات الحياة الكامنة في الانسان نظراً لقدرته الإدراكية الواسعة واختيارية الحركة فيه.

وهكذا نعرف ان العلم والقدرة والاختيار تمثل درجة راقية من درجات الحياة، وكلما اتسعت هذه الخصائص تعمقت صفة الحياة اكثر.لما ثبت ان الله تعالى ذو علم حضوري مطلق وقدرة واختيار لامتناهيين فقد ثبتت صفة الحياة لله تعالى بل ان الحياة الحقيقية هي عين الذات الالهية المطلقة وهنا نؤكد مرة أُخرىٰ على لزوم نفي التشبيه، فكل مظاهر الحياة المتعارفة من حركة ونمو وتوليد واحساس وغيرها هي درجات حياتية واطئة تتصف بها بعض الموجودات الممكنة لاغير، اما الذات الالهية فكل هذه امور مستحيلة فيها، وانما هي (أي الذات المقدسة) عين الحياة التي هي عين العلم المطلق والقدرة والاختيار المطلقين.

٤-٥)وفي ذيل هذا البحث يمكن ان ندرج صفتي السمع والبصر فنقول انه:

السميع البصير: اذ مرجعها الى احاطته الكاملة بكل الأشياء وقد ذكر لافراد هاتين الصفتين وتعيينهما توجيهات، منها:

لأن الله تعالىٰ افردهما في كتابه الكريم.

ان الغرض هو الرد على من ينكر العلم بالجزئيات (و هو بعيد) خصوصاً اذا لاحظنا حال المخاطبين عند نزول الآية.

و منها وهو ـ الاقرب ـ ان الله تعالى ذكر هذه الصفات تقريباً لسعة علمه الى أذهان الناس الذين لايخلون من سمع وبصر وان ذلك سيكون

ادعى لزجرهم واكثر تأثيراً في نفسهم، ولانحتاج هنا للاستدلال النقلي العقلي على ذلك.

ملاحظة: اذا كان المقصود من هذه الصفات نتائجها وهو العلم فهل يصح لنا ان ناتي بأوصاف أُخرىٰ (هي للمكنات) ونعطيها للذات الالهية، مثل: (ذائق وشام) وأمثالها، ونقصد بها نتائج الذوق والشم:

الجواب انه لامانع عقلي من ذلك ولكن لما اجمع المسلمون على أَنَّ الأَسماء الالهية توقيفية اى متوقفة على ورودها في نص شريف لزم التقيد بذلك.

القدم والازلية والابديّة

فهو تعالى أولَ بلا أولٍ قبله، وآخِر بعده، لم يسبق له حال حالاً فيكون أولاً قبل ان يكون آخراً ويكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً.

و الدليل النقلي عليه واضح وصريح.

اما الدليل العقلي فيتلخص في النقاط التالية:

أ ـ ماقلناه سابقاً من أَنا أَثبتنا الوجود اللامحدود له تعالى، وهذا ينافي عدم القدم وعدم الأَبدية.

ب ـ يلزم من جواز سبقه بالآخرين ان يكون معدوماً، ثم يوجد فيحتاج الى مؤثر في ايجاده واعدامه وهذا باطل قطعاً.

ج ـ ان جواز سبقه بشيئ ينافي ما اثبتناه من وجوب الوجود.

د ـ ثبت ان المؤثر الوحيد في الكون هو تعالى، فكيف يؤثر في نفسه العدم او الوجود. ولقد قال في التجريد (و وجوب الوجود يدل على

سرمديته) وعلق في الشرح (و الدليل على انه تعالى باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لايجوز عليه العدم والالكان ممكناً).

الصفات السلبية

يجدربنا كمقدمة للبحث ان نراجع بعض خواص المادة ثم نكون على حذر شديد من نفوذها وسرايتها الى الساحة الإلهية. فمن خواصها:

ا ـ *عدم المحدودية*

فالمادة مهما اتسعت أبعادها فهى محدودة لامحالة، فاننا يمكن ان نتصور وجوداً أعظم منها.

ب ـ التركيب: المادة مركبة ومكونة من أجزاء وعناصر وذرات تقبل التجزؤ، وقوام المادة بأجزائها فلايمكن تصور مادة بلا أجزاء.

ج ـ اللاشعور ـ باعتبار أن الشعور او الادراك يستحيل ان يكون في المادة لأنه في نفسه لايحتوى صفاتها فكل جزء مادي لايشعر بالجزء الآخر وانما يعمل كرهاً مطبقاً القانون الكوني الجبرى المفروض عليه.

د ـ التغيير والتبديل والتطور ـ وهذا شئ تسالم عليه جميع العلماء الفلاسفة الأقدمين والمحدثين وهو واضح فيما نجد من حركات الكون أمامنا من انفجارات وفيضانات وشروق وغروب وغير ذلك.

هـ ـ الاحتياج الى الموجد أولاً والى من يعطيها شكلها ثانياً والى المكان والزمان وغير ذلك فهي احتياج محض.

الى غير ذلك.

اذا عرفنا هنا، وضممنا اليه انه تعالى منزه عن اي مسحة مادية، توضحت لدينا كل الصفات التي تنزه عنها سبحانه كما سيأتي ان شاء الله، و منها:

١ ـ عدم الاحتياج مطلقاً الى اي شيْ آخر، وذلك:

لاننا أَثبتنا سابقاً ان الكائنات وجودات تعلقية تحتاج قطعاً الى وجود مستقل، الىْ واجب الوجود. والاستقلال: يعنى الغنى المطلق، واى خدشة في الغنىْ تنفي الاستقلال، واى خدشة في الاستقلال تجعلنا نـحتاج الى موجود مستقل آخر، هو علة العلل.

٢ ـ *عدم التركيب*

لا من الأجزاء الخارجية (الجسمية) كالرأس والصدر، ولامن الأجزاء الذهنيه كالجنس والفصل، وإلا فإنه يلزم:

أ ـ الاحتياج الى الاجزاء، لان كل مركب يـحتاج الى أَجـزائـه، والى المركب فالشيْ لايؤثر في نفسه التركيب.

ب ـ الامكان لان كل جزء لايقوم بـنفسه وانـما يكـون مـنضماً الى الأجزاء الاخرى فـليس بـنفسه واجب الوجـود، ومـجموع المـمكنات لايمكن ان يكون واجب الوجود.

٣ ـ *عدم كونه محلاً للأشياء الحادثة* كالنوم واليقظة والحركةالسكون و القيام والقعود والرضا والسخط لانه قديم لامعنى لعروض الحوادث عليه لان ذلك من لوازم المادة كما سبق، والله منزه عن المادية.

قال تعالى:

﴿هو الأولُ والآخِرُ﴾[١]، ﴿لاتأْخُذُهُ سِنَةٌ ولاَنَـومُ﴾[٢]، ﴿ليس كـمثله شَيْءٌ﴾[٣].

ان الرّضا والرحمة مثلاً عندنا يعنيان الميل النفسي نحو الشيِ المرضي

١- الحديد: ٣.

٢- البقرة: ٢٥٥.

٣- الشورك: ١١.

عنه والمحبوب والتأثر به وكلا هذين يعدان مستحيلين في الساحة الالهية فعند ما يأتي التعبير (رضي الله عنهم ورضواعنه) او (ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا) نعلم ان المقصود من كل هذه التعبيرات نتائجها لانفسها تماماً.

فرحمة الله تعني النعم العظيمة وغضبه يعني العذاب والقرب يعنى ازدياد النعم او يعني الإحاطة الكاملة بالشئ.

وقد ورد في تأويل بعض هذه الصفات ان الأذى الحقيقي اذا توجه الى أولياء الله تعالى فكانه توجه الى الله مثل (و من يطع الرسول فقد أطاع الله) وما ورد عنه (ص): (فاطمة بضعة مني من آذاها فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله)[1].

والدليل عليه واضح اذ الذات القديمة الأزلية لايمكن ان تَعرض عليها الحوادث.

٤- عدم الحلول والاتحاد بالغير كما تزعمه بعض الفرق الضالة لمايلي:

أ ـ الحال يفتقر الى المحل الذي يحل فيه.

ب ـ الحلول في مكان يستلزم خلو المكان الآخر منه.

ج ـ يستلزم الانتقال من حالة الى اخرى

و كلها باطلة.

١- البحار، ج ٣٠، ص ٣٥٣، أمالي الصدوق، ص ١٦٥، كنز العمال، ج ١٢، ص ١١١، مسند احمد، ج ٤، ص ٥، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٦٠، صحيح البخاري، ج ٤ ص ٢١٠، صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٤١، خصائص النسائي، ص ١٢١..

اما الاتحاد فهو بنفسه غير معقول بالاضافة الى اننا نقول ان ذلك الغير الذي يتحد به الله تعالى اما واجب او ممكن، وعلى الأول يلزم تعدد الواجب، وعلى الثاني نسأل ما هي نتيجة الاتحاد؟ هل هي وجود واجب او ممكن؟ فان قيل واجب يلزم انقلاب الممكن الىٰ الواجب وهو مستحيل، وان قيل ممكن يلزم انقلاب الواجب الىٰ الممكن وهو مستحيل.

و قد زعمت فرقة ضالة بان الإنسان اذا تدرج في العبادة فانه سيصل الى مرتبة الاتحاد وهي مرتبة اليقين إستناداً الى الاية الكريمة (واعبد ربك حتى يأتيک اليقين) وحينها فلا تجب العبادة، وهذا مردود لأمور منها.

أ ـ انه يخالف راي الاسلام بالضرورة.

ب ـ لو صحّ لانطبق على سادة العارفين النبي والائمة(ع) مع اننا نشاهدهم في العبادة اشد ما يكون العبد.

ج ـ لو رجعنا الى استعمالات كلمة اليقين نعرف ان المقصود منها هنا هو (الموت) بدليل الآية القرآنية ﴿ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين﴾[١].

و قد يراد به يوم القيامة فهو يوم اليقين.

هـ ـ للادلة العقلية السالفة.

٥ ـ عدم التجسيم

انتشرت فكرة التجسيم في الكتب التي الفها البشر ونسبها الى الله باعتبارها كتباً مقدسة، والإنجيل والتوراة مملوان بافكار التجسيم.

١- المدثر: ٤٧.

و قد انتقلت هذه الفكرة الى الكثير من كتب المسلمين.

في حين انكر الشيعة والمعتزلة ذلك

الدليل العقلي: على بطلانه

هو ان التجسيم يستلزم الاحتياج للمكان والزمان ويستلزم التركيبالتناهي، وكلها باطلة في الساحة الالهية سبق وأن مرّ الحديث عنها.

الدليل النقلي: وقد عضد القرآن ذلك في قوله تعالى: (ليس كمثله شئ)[١]

وجاءت روايات اهل البيت (ع) تؤكد ذلك:

و منها قول الامام الصادق (ع) «سبحان من لا يعلم احد كيف هو الا هو، ليس كمثله شئ وهو السميع البصير، لايحد ولايحس ولايحيط به شئ لاجسم ولاصور ولاتخطيط ولاتحديد»[٢].

هذا وقد كان جمود المجسمة على بعض الالفاظ القرآنية هو الذي أوقعهم في ذلك، كقوله تعالى ﴿كل شئ هالك الا وجهه﴾[٣] ﴿انما نطعمكم لوجه الله﴾[٤] (و قالت اليهود يدالله مغلولة﴾[٥].

اما استدلالهم بالآيات فهو ناشئ من جمود لااكثر، اذ لوأنهم نظروا للاية في اطار المفهوم الصحيح الإجمالي عن الله وهو (ليس كمثله شيء) وما

١- الشورى: ١١.
٢- الكافي، ج ١، ص ١٠٤، توحيد الصدوق، ص ٩٨، البحار، ج ٣، ص ٣٠١.
٣- القصص: ٨٨.
٤- الانسان: ٩.
٥- المائدة: ٦٤.

يرشد اليه العقل والفطرة لما وجدوا فيها ظهورا فيما يدعون. على ان هذه الايات كانت تعبر عن أغراض إدبية اخرى غفل عنها هؤلاء فلايريد القرآن ان يقول مثلا كل شئ يهلك الا وجه الله فقط.

وهكذا بالنسبة لآية اليد فاليد عند العرب تعني النعمة وقد تعني القوة فالآية ترد على اليهود المدعين بُخل الله او خلقته للعالم وتركه لوحده، او أن يده تعالى مقبوضة عن عذابهم فجاء الردّ بان يديه مبسوطتان وله القدرة والنعمة المطلقة.

يقول الشهرستاني في الملل والنحل «و زادوا ـ اى المجسمة ـ في الاخبار أكاذيب وخصوصا ونسبوها الى النبي (عليه السلام) واكثرها مقتبسة من اليهود، فان التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه ـ اى الله ـ فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وان العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الحديد، وانه ليفضل من كل جانب اربع أصابع[1].

٦ ـ عدم *الاحتياج الى المكان لانه ليس بجسم*

وقد افردناه لوحده لأهميته والا فهو داخل في عدم الاحتياج المطلق.

ان التساؤل عن مكان الله تعالى اصله تساؤل ناشئ من قياس التشبيه فنحن اناس محدودون والله تعالى موجود لانهائي فهو محيط بكل شئ.

وقد يظن احد أنه يشبه الأثير الموجود في مانراه في الكون، ولكنه خطأ محض اذ يستلزم وجود الأجزاء، ولكنا نقصد من وجوده في كل

١- الملل والنحلل، ج ١ ص ١٠٦.

مكان انه فوق المكان ولامعنى للمكان في ساحته المقدسة وان الأشياء بالنسبة اليه كلها متساوية.

و يمكن ان نقرب الأمر بتصور القوانين العامة (الكل اكبر من الجزء)انهاليست محدودة بمكان دون مكان، ولايحويها مكان.

القرآن والكتب المحرفة

ان القرآن يقول (و هو الله في السماوات وفي الارض) (أينما تولوا فثم وجه الله) (هو معكم أين ما كنتم) (و هو أقرب اليه من حبل الوريد) (و هو الذي في السماء اله وفي الارض اله)

بينما نجد في تلك الكتب أن عيسى بعد العروج الى السماء جلس الى جنب الله الايمن، أو أنه تعالى كان في السماء وكان متألماً من ذنوب أبنائه لذانزل الى الأرض بشكل (روح القدس) واستقر في رحم مريم وولد بصورة عيسى (ع) لينقذ الناس من الخطيئة وليكون الهاً للناس، او قضية اختفاء آدم عن الله الذي كان يتمشى في الجنة، او قصة صراع يعقوب مع الله او ذهابه الى خيمة ابراهيم (ع).

و هو من نتائج القول بالتجسيم ويمثل الطفولة العقلية تماماً كما نجد الطفل يتساءل عن مكان الله وصفاته.

فالطفل يمر بمرحلة التحديد المادي ويفسر الاشياء كلها كما يراها ولكنه يستطيع ان يدرك المجردات اذ اترقى فكريا وهكذا الامم، وهؤلاء بنو اسرائيل يحدثنا القرآن انهم لم يستطيعوا ان يتخلصوا من طفولتهم فهم بعد ان رأوا المعاجز الكبرى مروا على قوم يعبدون صنماً فقالوا: (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة).

إذ أَنهم ثارت فيهم ماديتهم فصنعوا ـ عجلاً جسداً له خوار فعبدوه.

٧ ـ عدم الرؤية

بعد ان آمنا بأنه تعالى موجود لانهائي فلا معنى لتصور المكان والزمان فيه تعالى لأنهما يعنيان التحديد، بل هما من خواص الجسمية والله منزه عنها باعتبار انها تعني الاحتياج والسير نحو التكامل والتطور والله تعالى كما اثبتناه وجود مستقل كامل مطلق لايتصور فيه ما في الجسمية من لوازم فاذا انتفت الجسمية انتفى امكان الرؤية البصرية لأن المرئي لابد وأن يكون جسماً وفي جهة مقابلة وله صورة ومثل ومكان، وهو محاط بالنظر، و ينفصل بفاصل عن الناظر اليه. وكل تلك مستحيلة في الله تعالى، فليس هو بجسم ولايحتاج الى مكان وليس كمثله شئ وهو المحيط بالأشياء وهو أَقرب الينا من حبل الوريد.

ولو رجعنا الى النقل لرأينا الآيات تؤكد عدم الرؤيّة ﴿يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأَخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾[١]. وقال تعالى ﴿لاتدركه الابصارُ وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير﴾[٢].

وكذلك الروايات

في الصحيح عن الصادق (ع): (الله اعظم من أَن يرى بالعين)[٣]. وعن

١- النساء: ١٥٣.

٢- الانعام: ١٠٣.

٣- الكافي، ج ١، ص ٩٨، توحيد الصدوق، ص ١١٢، ومثله مافي سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٤٢٦، كنز العمال، ج ١٥، ص ٦٣٠، فتح الباري لابن حجر، ج ٣، ص ١٨٩.

الجعفري عن الباقر (ع) (يا أَبا هاشم أوهام القلوب أدق من أبصار العيون انت قد تدرك بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولاتـدركها ببصرك وأوهام القلوب لاتدركه فكيف أَبصار العيون) [١].

و سأله (ع) رجل عما يروون من الرؤية، فقال: (الشـمس جـزء مـن سبعين جزء من نور العرش، والعرش جزء من سـبعين جـزءاً مـن نـور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر فان كانوا صادقين فليملأ وا أَعينهم من الشمس ليس دو نهاسحاب[٢].

و في التوحيد للصدوق باسناده عن الأصبغ عن امير المؤمنين (ع) قال قام اليه رجل يقال له (ذعلب) فقال يا امـير المـؤمنين هـل رأيت ربك؟ قال يلك يا ذعلب لم أكن بالذي أَعبد رباًلم اره فقال كيف رأيته صفه لنا، قال: ويلك لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ولكنه رأته القـلوب بـحقائق الإيمان.

و عن الصادق (ع) قال رأى رسول الله ربه عز وجل بـقلبه[٣]. وفـي رواية اخرىٰ اما سمعت الله يقول ما كذب الفؤ اد ماراى لم يـره بـالبصر ولكن رآه بالفؤاد.

وهكذا نعرف ان التساؤل عن رؤية الله أَمر لامحل له وهو تساؤل قديم لكنه كما عرفت ان التسـاؤل عن الرؤية يمثل كما قلنا الطفولة البشرية التي

١- البحار، ج ٤، ص ٣٩، الكافي، ج ١، ص ٩٩ توحيد الصدوق، ص ١١٣.
٢- الكافي، ج ١، ص ٩٨ وتوحيد الصدوق، ص ١٠٨، ومثله في تفسير ابن كثير، ج ٤، ص ٢٩٠، والدر المنثور، ج ٦، ص ٢٩٠، وفتح الباري، ج ١٣، ص ٣٥٤.
٣- أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٠٣، البحار، ج ٤ ص ٤٣، تفسير القرطبي، ج ٧، ص ٥٧، احكام القرآن، ج ٣، ص ٥٥٠.

تتساءل عن كل شيْ وتريد ان تراه وتعرف مكانه في حين لا اشكال في ان الحواس لها طاقة محدودة أولاً وأن الله في نفسه لا يقبل الرؤية.

و هذه الأدلة كما تثبت عدم امكان رؤيته في الدنيا فكذلك في الاخرة.

ملاحظة نذكر هنا بأن الطفولة البشرية التي تحدثنا عنها هي التي دفعت للقول بالمذهب التجربى في المعرفة وعدم قبول الايمان بالأشياء الا بعد الإحساس بها، وهي التي دفعت للقول بالجسمية والرؤية عند من يعتقدون بوجود الله تعالى وذلك بملاحظة ورود ما يشعر بها في القرآن الكريم من مثل ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة﴾[1].

ولكننا يجب أن نعلم ان القرآن نفسه اعطى قاعدة كلية تنزه الله عن كل تشبيه، فقال: (ليس كمثله شيْ) ثم ركز على ان اللـه تـعالى ﴿لاتـدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾[2].

واخيراً اعتمد على نفس الدليل العقلي الفطري الذي قرر أنـه تـعالى لايحده زمان ولامكان ثم دفع الانسان لتفهم القرآن وتعبيراته الاخـرى، واذا لاحظنا هذه الآية وأمثالها مما تؤدي الى الرؤية والجسمية وأمثال ذلك في هذا الإطار القرآني العقلي الفطري رأينا ان لاظهور لها الا في حصول نتائج الرؤية للانسان كالعلم والتلذذ برؤية رحمة الله، وهذا ما يبدو لنا عند ذكر الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربـها ناظرة ووجوه يؤمئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة﴾[3].

١- القيامة: ٢٣.

٢- الانعام: ١٠٣.

٣- القيامة: ٢٢ ـ ٢٥.

هذا وقد احتمل بعض المفسرين ان (ناظرة) هنا بمعنى منتظرة بقرينة مجيئها بهذا المعنى كما في قوله تعالى حكاية عن ملكة سبأ ﴿واني مرسلة اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون﴾[1] وبملاحظة جو الآية يبدو امكان هذا التفسير، ويتأكد بالروايات.

بقيت لدينا كلمات

الأولى: يمكن للوجدان ان يقيم الأدلة على صفات الله تعالى بصورة اجمالية بلا ان يحتاج الى كثير من المقدمات العقلية، فينطلق من الكمال التنظيم الكوني الدقيق الى الله الذي هو فوق كل كمال فيوجب له غاية الكمال وهذا يعني صفاته عين ذاته لأنها الغاية المتصورة للكمال هكذا نثبت له باقي الصفات الثبوتية وننفي عنه كل الصفات السلبية باعتبار الأولى كمالات والثانية انواعا من النقص.

الثانية: حاول البعض ان يرجع صفاته الثبوتية الى السلبية فمعنى انه غني اي غير فقير ومعنى قادر غير عاجز وهكذا وهؤلاء لم يلتفتوا الى ان ذلك يعني ان صفاته كلها عدم وبالتالي تكون ذاته ـ والعياذ بالله ـ عدماً.هذا ما لا يرضاه انسان واع.

و الواقع ان الصفات السلبية يمكن ارجاعها الى الثبوتية.

الثالثة: علينا في معرفة صفاته تعالى الكثيرة ان نرجع الى النصوص القرآنية المباركة والروايات الشريفة التي تعتبر خير معين ومرشد في هذا الطريق الخطر وقد ذكرنا بهذا مراراً.

١- النحل: ٣٥.

الرابعة: تكرر منا كثيراً أننا لانستطيع ان نحيط بذاته تعالى وهذا واضح مع لانهائيتها ومحدوديتنا ومن هنا جاءت بعض النواهي عن التفكير في ذات الله.

اذ يكفي الايمان الاجمالي بوجود الذات وصفاتها الثابتة بالقطع والتي كما قلنا يمكن الوصول اليها من طريق النظر في عجائب الكون وعن محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال: يا ابن آدم لواكل قلبك طائر لم يشبعه، وبصرك لو وضع عليه خرة ابره لغطاه، تريدان تعرف، ملكوت السماوات والارض ان كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق الله فان قدرت أن تملأ عينيك منها فهو كما تقول[١].

و أخيراً ننقل هذه الرواية عن الإمام الباقر (ع) (هل سمي عالماً قادراً إلّا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تقرهم ان لله زبانتين اي قرنين فإنهما كمالها وتتصوران عدمهما نقصان لمن لايكونان له)[٢] وسنذكر في البحث الروائي بعض الروايات في هذا المجال ان شاءالله.

الخامسة: اننا لم نذكر في بحث الصفات السلبية صفة عدم الشريك لأننا تحدثنا عنها بصفة مستقلة بعد بحث (وجود الله) لأهميتها الخاصة لان الكثير من بحوث الصفات تتوضح خلال بحوث التوحيد.

السادسة: قلنا ان الصفات المذكورة للذات كثيرة ويمكن ارجاع بعضها الى البعض الاخر فمثلا ذكرت من صفات الله انه تعالى ـ مدرك باق.

١- الكافي، ج ١، ص ٩٣، توحيد الصدوق، ص ٤٥٥، الفصول المهمة، ج ١، ص ١٧٤.
٢- الرواشح السماوية للمحقق الداماد، ص ١٣٢.

اما كونه مدركاً فهو نفس كونه عالماً، واما كونه باقياً فهي صفة الأبدية. و كذلك يرجع كونه مريداً كارها الى الاختيار.

صـــفات الفعل

مرّبنا ان صفات الفعل هي التي نصف بها الذات الإلهية بملاحظة افعالها و هي كثيرة نختار منها الصفات التالية:

الله المتكلم

ورد في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿وكلّم الله موسى تكليماً﴾[1] وقوله تعالى ﴿وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً﴾[2].

ممادفع الأشاعرة لان يثبتوالله تعالى كلاماً نفسياً كصفة زائـدة وقـد تقدم الحديث عن بطلان ذلك، فليس هناك الا الذات الالهية. وكل الصفات الذاتية هي عينها بلا اي زيادة عليها.

و قد كان قياس التشبيه هو الذي أوقعهم في هذه المفارقة الباطلة مما دفع العلماء الاخرين لردهم، ولعل ذلك هو سبب تسمية علم العقائد بعلم الكلام وان احتمل ان يكون السبب هو كونه سلسلة من المباحث والكلام حول العقيدة والله.

هذا وقد لعبت يدالسياسة في هذه المسألة أيضاً بـعد ان انـجرت الى مسألة كون القرآن مخلوقاً او غير مخلوق ولعـل ذلك كـان مـؤشراً مـن مؤشرات الجدل العقيم الذي يصيب الأمم فيجرها الى الضياع.

١- النساء: ١٦٤.

٢- الشورى: ٥١.

و بملاحظة ما سبق ان قلناه يتضح سخف تصور تكلم الله بنفس تصور تكلمنا نحن المخلوقات اي تحرك العضلات وقرب بعضها من بعضاحداث اصوات معينة. اذ ان كل ذلك يستلزم مادية وتركباً وطرواً للتغيرات والحوادث وغيره. وكلها بعيدة من الساحة الالهية المنزهة. فلا يمكن اذن ان يراد بالتكلم الاحداث تموج في الهواء باذنه تعالى ينتج هذه الاصوات او الامر التكويني لبعض الاجسام بالتكلم العادي وامثال ذلك.ننبه هنا الى اننا لم نؤول الآية كما يتوهم بل فهمناها على ضوء الاطار العام التي اعطيت من خلاله ـ كما سلف.

نعم لوفسرنا الكلام الالهي بمعنى آخر وقلنا ان المراد من الكلام الالهي هو حصول نتيجة الكلام في ذهن المخاطب بأية طريقة كانت حتى ولولم يكن هناك لفظ في البين ـ لوفسرناه هكذا لما كان هناك مانع عقلي في البين منه، ولكنه قد يكون خلاف ما يظهر من الآية من دون مبرر لارتكاب هذا الخلاف وان كان القرآن قد أطلق على الموجودات والنعم اسم (كلمات ربي) باعتبار انها افعال الهية. كما يقول اميرالمؤمنين (ع) في الخطبة الثامنة عشرة ـ في تفسير قوله تعالى: (انما أمره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون). قال: «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله»[١].

هذا وقد جاءت تعليمات أهل البيت توضح ذلك ـ كغيره من الموارد ـ ففي خبر صحيح عن ابي بصير قال: سمعت ابا عبدالله (ع) يقول لم يزل

١- البحار، ج ٥٤، ص ٣٠، نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٢٢، الاحتجاج، ج ١، ص ١٧٤.

الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم ولم يزل قادراً ولامقدور قلت جعلت فداك فلم يزل متكلماً؟ قال: الكلام محدث كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم أحدث الكلام[١].

الله الصادق

ان من صفات الله تعالى انه لايفعل القبيح، والكذب قبيح على الله تعالى عن ذلك علوا كبيراً.

فاذا كان الكذب قبيحاً عقلا وواقعاً وكان الله عليماً بذلك غير غافل عنه ولم يكن محتاجاً له لتحقيق شئ يفقده فذلك محال على الله، آمنا بان الله اصدق الصادقين.

و على هذا يمكننا ان ننفي كل ما هو قبيح عقلاً عن الساحة الالهية.

الحسن والقبح العقليان

و هذه المسألة تعتبر من الاسس الكبرى التي تبتني عليها الآراء الكثيرة الهامة، ويعني انكارها انكاراً لكثير من المبادئ المسلمة.

و خلاصتها: ان نظرية الفطرة الاسلامية تثبت للانسان مايسمى بالعقل العملي وهي القدرة الانسانية الثابتة ثبوتاً فطرياً في وجوده وبها يستطيع ان يدرك ما ينبغي فعله ومالا ينبغي على اختلاف في درجات ذلك المدرك من حيث حسنه وقبحه.

و قد أنكر الأشاعرة قدرة العقل هذه وقالوا بأننا نعجزعن ادراك الأمر

١- امالي الطوسي، ص ١٦٨، الفصول المهمة، ج ١ ص ١٨٩، البحار ج ٤، ص ٦٨.

الحسن او الامر القبيح ولكن يوكل ذلك الى الشارع فما قبحه الشارع فهو قبيح وما استحسنه فهو حسن.

وقد وقعوا من انكارهم هذا في مفارقات:

منها عدم امكان الرد على من لايرى وجوب طاعة الله تعالى. ومنها عدم امكان الاستدلال على لزوم بعثة الانبياء. ومنها انسداد طريق الايمان بصدق نبوة النبي عن طريق المعجزة بعد احتمال اجراء المعجزة على يد الكافر[1].

ومنها عدم قدرتنا على استكشاف فطرية الدين في الامور الاخلاقية. وغير ذلك كثير

هذا وقد جعل بعض العلماء الحسن والقبح من الامور الاعتبارية فالحسن والقبيح ذاتا هو ما اتفق العقلاء على ذلك فيه. وذلك فراراً من عدم كون هاتين الصفتين من الامور الخارجية، ولكن الواقع ان هاتين الصفتين ليستا من اعتبارات العقلاء فهما ثابتتان للفعل حتى لو لم يكن هناك عقلاء (ان الظلم قبيح والعدل حسن) في كل وقت ومكان فاذا لم تكونا صفتين عينيتين اي موجودتين في الخارج كالاشياء الاخرى ولم تكونا ذهنيتين اعتباريتين عرفنا انهما موجودتان في نفس عالم القوانين اي وجودهما كوجود القوانين الرياضية والقضايا الفطرية الازلية (كاستحالة اجتماع النقيضين) و(الكل اكبر من الجزء) وامثال ذلك.

وعلى اي حال فالعقل والوجدان الانساني يدرك قبح الأشياء وحسنها فاذا كانت قبيحة الصدور من كل عاقل فهي مستحيلة الصدور من الله

١- راجع البيان في تفسير القرآن ص ٢٣.

والكذب من تلك الاشياء القبيحة.

والقرآن الكريم يؤكد هذه الحقيقة في مواضع عدة.

الله الحكيم

لما كانت هذه الصفة تطلق على الذات الالهية بملاحظة الهدفية الموجودة في ما يفعله فقد كانت من صفات الفعل. فاننا اذا طالعنا هذا الكون وما يجرى فيه من امور ادركنا جزءاً من الهدفية الموجودة، وبالتالي ادركنا إجمالاً الهدف العالم المتوفر بملاحظة الترابط الكوني الذي لايكاد ينكره احد حتى الماديون. فالدليل الأول على حكمته هو دليل الحكمة الموجودة في هذا النظام البديع والذي أشرنا اليه من قبل، يقول أميرالمؤمنين (ع):

«و من لطائف صنعته وعجائب حكمته ما ارانا من غوامض الحكمة في هذه الخفافيش التي يقبضها الضياء الباسط لكل شيئ ويبسطها الظلام القابض لكل حي»[1].

و يستدل على الحكمة الالهية أيضاً:

بان فعل الله متناسب مع ذاته الكاملة ففعله كامل ويتم كمال الفعل بملاحظة هدفه وكماله من كل عيب. وكذلك يستدل لذلك بانتفاء علل عدم كون الفعل حكيماً وهي الجهل والعجز وهما منتقيان عن الساحة الالهية فلا يبقى الا العبث، وهو محال على الله تعالى، لأنه قبيح عقلاً.

و على اساس من هذه الصفة يصل الانسان الى لزوم بعثة الأنبياء عن طريق ملاحظة هدف الانسان، والى لزوم تصديقهم عن طريق معاجزهم

١- نهج البلاغة، خطبة ١٥، البحار، ج ٦١، ص ٣٢٣.

بـل والى لزوم المـعاد ﴿افـحسبتم إنـما خـلقناكـم عـبثاً وانكـم الـينا لاترجعون﴾[١]، ﴿الذين يتفكرون في خلق السماوات والارض ربـنا مـا خلقت هذا باطلاً﴾[٢].

بعض النصوص الشريفة

ذكرنا خلال البحث بعض الآيات الكريمة والروايات الشريفة وها نحن هنا نقدم باقة منها وهي خير معين في هذا المجال.

قال امير المؤمنين (ع) كما في نهج البلاغة:

الحمدلله الذي لايبلغ مدحته القائلون ولايحصي نعمه العادون لايؤدى حقه المجتهدون، الذي لايدركه بعد الهمم ولايناله غـوص الفـطن الذي ليس لصفته حد محدود، ولانعت موجود ولاوقت معدود ولا أجل ممدود، فطر الاخلائق بقدرته ونشر الرياح برحمته، ووتد بالصخور ميدان أرضه.

أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التـصديق بـه توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف انه غـير الصفة: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله ومن جهله فقد أشار اليه، ومن أشار اليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال «فيم» فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه. كائن لاعن حدث. موجود لاعن عدم مع كل شئ لابمقارنة،غير

١- المؤمنون: ١١٥.

٢- آل عمران: ١٩١.

كل شئ لابمزايلة. فاعل لابمعنى الحركات والآلة، بصير اذ لامنظور اليه من خلقه متوحد اذ لاسكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده...»[١].

ويقول أيضاً: الحمدلله الذي لم تسبق له حال حالاً فيكون أولاً قبل ان يكون آخراً ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطناً، كل مسمى بالوحدة غيره قليل وكل عزيز غيره ذليل، وكل قوي غيره ضعيف وكل مالك غيره مملوك، وكل عالم غيره مُتَعَلِّمٌ، وكل قادر غيره يقدِرُ ويعجِز، وكلُّ سميع غيره يصم عن لطيف الاصوات، ويُصمّه كبيرها، ويذهب عنه ما بعد منها،كل بصير غيره يعمى عن خفي الالوان ولطيف الاجسام، وكل ظاهر غيره باطن، وكل باطن غيره ظاهر، لم يخلق ما خلقه لتشديد سلطان،لاتخوف من عواقب زمان، ولااستعانة على ند مُثاور ولا شريك مكاثر ولاضد منافر، ولكن خلائق مربوبون، وعباد داخرون لم يحلل في الاشياء فيقال: هو كائن، ولم ينأعنها فيقال: هو منها بائن، لم يؤده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما ذرأ...»[٢].

و يقول (ع): «و اشهد ان لااله الا الله وحده لاشريک له: الاول لاشئ قبله والآخر لا غاية له، لاتقع الأوهام له على صفة، ولاتعقد القلوب منه على كيفية، ولاتناله التجزئة والتبعيض ولاتحيط به الأبصار والقلوب»[٣]

و يقول (ع): «... كذب العادلون بك اذ شبهوك بأصنامهم ونحلوك حلية

١- نهج البلاغه، ص ٣٠، المعيار والموازنة، ص ٢٥٤، دستور معالم الحكم لابن سلامة، ص ١٥٣.

٢- نهج البلاغة، ص ٩٦، البحار، ج ٤، ص ٣٠٨.

٣- المعيار والموازنة، ص ٢٥٤.

المخلوقين باوهامهم وجزّأوك تجزئة المجسمات بخواطرهم، وقدّروك على الخلقة المختلفة القوى، بقرائح عقولهم. واشهد ان من ساواك بشئ من خلقك فقد عذل بك، والعادل بك كافر بما تنزّلت به محكمات آياتك نطقت عنه شواهد حجج بيناتك، وانك انت الله الذي لم تناه في العقول فتكون في مصب فكرها مكيفاً ولافي رواياتها واطرها فتكون محدوداً مصرفاً[1].

و يقول (ع) ايضا: «لايشغلة شأن، ولا يغيره زمان ولايحويه مكان لايصفه لسان، ولايعزب عنه عدد قطر الماء ولانجوم السماء ولاسوافي الريح في الهواء...»[2].

ويقول (ع): «لاتدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان، قريب من الأشياء غير ملا بس، بعيد عنها غير مباين، متكلم لابرويّة مريد لابهمة، صانع لابجارحة لطيف لايوصف بالخفاء، كبير لايوصف بالجفاء بصير لايوصف بالحاسة، رحيم لايوصف بالرقة، تعنو الوجوه لعظمته وتجب القلوب من مخافته»[3].

هذا ونهج البلاغة يزخر بالكلمات الشريفة الاخرى التي قالها (ع) في هذا المجال فنوصي القراء بمطالعته والاستمداد من نمير علومه.

و هذه بعض الاحاديث الشريفة من الكتب الاخرى

«حدثنا محمد بن على ما جيلوية (ره) قال حدثنا علي بن ابراهيم بن

١- نهج البلاغة ج ١ ص ١٦٤، البحار ج ٥٤ ص ١٠٠ ص ١٩١ لسان العرب ج ١١ ص ٤٣٦، النهاية في غريب الحديث ج ٣.

٢- نهج البلاغة، ص ٢٥٦، البحار، ج ٧٤، ص ٣٠٧.

٣- البحار، ج ٦٩، ص ٢٧٩، ومثله في تاريخ دمشق، ج ٥٤، ص ٢٨٢.

هاشم عن محمد بن خالد الطيالسي الخزاز الكوفي عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير قال: سمعت ابا عبدالله (ع) يقول: لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولامعلوم، والسمع ذاته ولامسموع، والبصر ذاته و لامبصر، والقدرة ذاته ولامقدور، فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر،القدرة على المقدور، قال: قلت فلم يزل الله متكلما؟ قال.. ان الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عز وجل ولامتكلم»[١].

«حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل (ره) قال: حدثنا علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سأل ابا عبدالله (ع) انه قال له أتقول انه سميع بصير، فقال ابن عبدالله (ع) هو سميع بصير، سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه وليس قولي انه يسمع بنفسه انه شي والنفس شيئ آخر ولكني اردت عبارة عن نفسي، وكنت مسؤولاً، وافهاماً لك اذ كنت سائلاً فاقول يسمع بكله، لا ان كله له بعض ولكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى»[٢].

«حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد (رض) قال حدثنا الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعد عن النضر بن سويد عن

١- توحيد الصدوق، ص ٩٢ - ٩٣، الكافي، ج ١ ص ١٠٧، الفصول، ج ١، ص ١٤٣.
٢- توحيد الصدوق، ص ٩٧، الكافي، ج ١، ص ٨٣ ،الفصول المهمة، ج ١، ص ١٩٠، البحار ج ٤، ص ٧٠.

عاصم بن حميد عن ابي عبدالله (ع) قال: قلت له لم يزل الله مريدا، فقال: ان المريد لايكون الالمراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم اراد»[١].

«ابى (ره) حدثنا سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن خالد عن البيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال: المشيئة محدثة»[٢].

«حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد (رض) قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن سهل بن زياد عن حمزة بن محمد قال: كتبت الى ابي الحسن (ع) أَسأله عن الجسم والصورة فكتب سبحان من ليس كمثله شيئ لاجسم ولاصورة» (التوحيد ص ٥٧)

«حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد (رض) قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن سهل بن زياد عن محمد بن اسماعي بن بزيع عن محمد بن زيد قال: جئت الى الرضا (ع) اسأله عن التوحيد فأملىٰ علي: الحمدلله فاطر الاشياء انشاء ومبتدعها ابتداء بقدرته وحكمته لا من شئ فيبطل الاختراع ولالعلة فلا يصح الابتداع خلق ماشاء كيف شاء متوحدا بذلك لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته لاتضبطه العقول ولاتبلغه الاوهام لاتدركه الابصار ولايحيط به مقدار عجزت دونه العباد وملكت دونه الابصار وضل فيه تصاريف الصفات احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور عرف بغير رؤية دوصف بغير صورة ونعت بغير

١- توحيد الصدوق، ٩٨، الكافي، ج١، ص ١٠٩، البحار، ج ٤ ص ١٤٤.

٢- توحيد الصدوق ص ٩٩، الكافي، ج ١، ص ١٠٤، الفصول المهمة، ج ١، ص ١٤٤، البحار ج ٣، ص ١٠٣.

جسم لااله الا الله الكبير المتعال»[١].

«حدثنا محمدبن الحسن بن احمد الوليد (رض) قال حدثنا محمدبن يحيى العطار قال: حدثنا محمد بن عيسى عن هشام بن ابراهيم قال: قال الفياسي قلت له يعني اباالحسن (ع) جعلت فداك امرني بعض مواليك ان اسألك عن مسألة قال ومن هو؟ قلت الحسن بن سهل قال: في أي شئ المسألة؟ قال قلت في التوحيد قال واي شئ من التوحيد؟ قال: يسألك عن الله جسم او لا جسم قال فقال لي ان للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: مذهب اثبات فيذهب، ومذهب النفي، ومذهب اثبات بلا تشبيه. الاثبات بتشبيه لايجوز، ومذهب النفي لايجوز والطريق في المذهب الثالث اثبات بلاتشبيه»[٢].

حدثنا على بن محمد بن احمد بن ابي عبدالله البرقي (ره). عن ابيه عن جده احمد بن ابي عبدالله عن ابيه عن عبدالله بحر عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا جعفر (ع) عما يروون ان الله عز وجل خلق آدم على صورته فقال هي صورة محدثة مخلوقة واصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها الى نفسه كما أضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه فقال بيتي، وقال ونفخت فيه من روحي[٣].

علي بن الحسين عن هارون بن موسى، عن محمد بن همام، عن الحميدى، عن عمر وبن علي العبدي عن داود بن كثير الرقي عن يونس بن

١- التوحيد، ص ٥٨، الكافي، ج ١، ص ١٠٥، البحار، ج ٤، ص ٢٦٣.
٢- التوحيد، ٦٠، البحار، ج ٣، ص ٣٠٤، نور البراهين، ج ١ ص ٣٥٨.
٣- التوحيد ٦٢، الكافي، ج ١، ص ١٣٤، البحار، ج ٤، ص ١٦.

ظبيان قال: دخلت على الصادق جعفر بن محمد (ع) فقلت: يا ابن رسول الله اني دخلت على مالك واصحابه فسمعت بَعضهم يقول. ان لله وجـها كالوجوه وبعضهم يقول: له يدان، وان احتجوا لذلك يقول الله تبارك تعالى «بيدي استكبرت» وبعضهم يقول هو كالشاب من ابناء ثلاثين سـنة فـما عندك في هذا يا ابن رسول الله؟ قال:... وكان متكئاً فاستوىٰ جالساً وقال: اللهم عفوك عفوك. ثم قال: يا يونس من زعم ان لله وجهاً كالوجوه فـقد اشرك، ومن زعم ان لله جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بـالله فـلا تقبلوا شهادته وتأكلوا ذبيحته، تعالى الله عما يـصفه المشـبهون بـصفة المخلوقين. فوجه الله أنبياؤه وأولياؤه، وقوله «خلقت بيدي استكبرت» اليد: القدرة، كقوله وأيدكم بنصره، فمن زعم ان الله في شيْ او على شيْ، او يحول من شيْ الى شيْ، او يخلومنه شيئ او يشتغل به شيْ فقد وصفه بصفة المخلوقين والله خالق كل شيْ لايـقاس بـالمقياس، ولايشـبه بـالناس لايخلو منه مكان ولايشتغل به مكان قريب في بعده بعيد في قربه ذلك الله ربنا لااله غيره فمن اراد الله واحبه بهذه الصفة فهو من الموحدين ومـن أَحبه بغير هذه الصفة فالله منه برئ ونحن منه براء[١].

ابي (ره) قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بـن عيسى قال حدثنا ابونصر عن ابي الحسن الرضا (ع) قـال: قـال رسـول الله (ص) لما اسري بي الى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه جبرئيل قال فكشف لي فأَراني الله عز وجل من نور عظمته ما احب[٢].

١- التوحيد، ٢٨٨، البحار، ج ٣، ص ٢٨٧.

٢- التوحيد، ص ٦٦، الكافي، ج ١، ص ٩٨، البحار، ج ٤، ص ٣٨.

حدثنا علي بن احمد بن محمدبن عمران الدقاق قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن احمد بن ادريس عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن يحيى قال: سألني ابو قرة المحدث ان ادخله الى ابي الحسن الرضا (ع) فاستأذنته في ذلك فاذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام‌الاحكام حتى بلغ سؤاله التوحيد فقال: ابوقرة انا روينا ان الله عزجل قسم الرؤية والكلام بين اثنين فقسم لموسى (ع) الكلام ولمحمد(ص) الرؤية فقال ابوالحسن (ع) فمن المبلغ عن الله عز وجل الى الثقلين الجن والانس «لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار» و«لايحيطون به علماً» و«ليس كمثله شئ» أليس محمداً (ص)؟ قال بلىٰ قال فكيف يجئ رجل الى الخلق جميعاً فيخبركم انه جاء من عندالله وانه يدعوهم الى الله بأمرالله ويقول: لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار، ولايحيطون به علماً وليس كمثله شئ ثم يقول: انا رايت بعيني واحطت به علماً وهو على صورة البشرأ ما تستحيون؟ ما قدرت الزنادقه ان ترميه بهذا ان يكون يأتي عن الله بشئ ثم يأتي بخلافه من وجه آخر قال ابوقرة فانه يقول: ولقد رآه نزلة اخرى فقال ابوالحسن (ع) ان بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال: ماكذب الفؤاد ما رأى، يقول ماكذب فؤاد محمد(ص) مارات عيناه ثم اخبر بما رأى فقال: لقد راى من آيات ربه الكبرى فآيات الله عز وجل غير الله، وقد قال: ولايحيطون به علماً فاذا رأته الأبصار فقد أَحاطت به العلم ووقعت المعرفة فقال: ابوقرة فتكذب بالروايات فقال: ابوالحسن (ع) اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها وما اجتمع المسلمون انه لايحاط به علم ولاتدركه الأبصار

وليس كمثله شئ[١].

ابي (ره) قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي نجران عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) في قوله عز وجل لاتدركه الأبصار وهو يدرك الابصار قال: إحاطة الوهم الاترى الى قوله قدجاءكم بصائر من ربكم ليس يعنى بصر العيون فمن أَبصر فلنفسه ليس يعني من البصر بعينه ومن عمي فعليها لم يعن عمىٰ العيون انما عنى احاطة الوهم كما يقال فلان بصير بالشعر وفلان بصير بالفقه وفلان بصير بالدراهم وفلان بصير بالثياب، الله اعظم من ان يرى بالعين[٢].

حدثنا ابي (ره) قال، حدثنا محمد بن عبدالله قال: حدثنا محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال: جاء قوم من وراء النهر الى ابي الحسن (ع) فقالوا له: جئناك نسألك عن ثلاث مسائل فان اجبتنا فيها علمنا انك عالم، فقال سلوا فقالوا اخبرنا عن الله اين كان كيف كان وعلى اي شئ كان اعتماده، فقال: ان الله عز وجل كيف الكيف فهو بلا كيف، واين الاين فهو بلا أين، وكان اعتماده على قدرته، اي على ذاته، قالوا نشهد انك عالم»[٣]

حدثنا ابي (ره) قال حدثنا علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم قال: قال: ابوشاكر الديصاني ان في القرآن آية هي قوة لنا قلت ما هي؟ فقال: وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله. فلم أدربما

١- التوحيد، ص ٦٧، ٦٨، الكافي، ج ١، ص ٩٥، امالي المرتضى، ج ١، ص ١٠٤.
٢- التوحيد، ص ٦٨، الكافي، ج ١، ص ٩٨، الاحتجاج، ج ٢، ص ٧٦.
٣- التوحيد، ص ٧٩، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٠٧، البحار، ج ٤، ص ١٤٣.

اجيبه فحججت فأُخبرت ابا عبدالله (ع) فقال: هذا كلام زنديق خبيث اذا رجعت اليه فقل له ما اسمك بالكوفة فانه يقول فلان فقل مااسمك بالبصرة؟ فانه يقول: فلان فقل كذلك الله ربنا في السماء اله وفي الارض اله وفي البحار اله وفي كل مكان اله قال: فقدمت فاتيت ابا شاكر فاخبرته فقال هذه نقلت من الحجاز[١].

أبي (ره) قال حدثنا سعد بن عبدالله عن ابراهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير عن منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) قال: قلت له أرايت ما كان و ما هو كائن الى يوم القيامة اليس كان في علم الله قال فقال بلى قبل ان يخلق السماوات والارض[٢].

ابي (ره) قال حدثنا سعد بن عبدالله عن ابراهيم بن هاشم عن ابى ابي عمير عن هشام بن الحكم عن منصور الصيقل عن ابى عبدالله (ع) قال: ان الله علم لاجهل فيه، حياة لاموت فيه نور لا ظلمة فيه[٣].

أمالي الشيخ عن ابن ناتانه عن علي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابراهيم الكرخي قال: قلت للصادق جعفر بن محمد (ص) ان رجلاً راى ربه عز وجل في منامه فما يكون ذلك؟ فقال: رجل لادين له ان الله تبارك تعالى لايرى في اليقظة ولا في المنام ولا في الدنيا ولا في الآخرة[٤].

امالي المفيد عن ابن قولويه، عن الكليني، عن على بن ابراهيم عن

١- التوحيد، ص ٨٦، البحار، ج ٣، ص ٣٢٣.
٢- التوحيد، ص ٨٩، المحاسن، ج ١ ص ٢٩٣.
٣- التوحيد، ص ١٣٧، البحار، ج ٤ ص ٨٤
٤- البحار، ج ٤، ص ٣٢، ومثله مافي تاريخ دمشق ج ٥٦ ص ٩٠.

الطيالسي، عن صفوان بن يحيىٰ عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سمعت أَبا عبدالله (ع) يقول: لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولامعلوم، ولم يزل قادراً بذاته ولامقدور. قلت جعلت فداك فلم يزل متكلما؟ قال: الكـلام محدث. كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم أحدث الكلام[١].

وأَخيراً فهذا غيض من فيض أَحاديث أَهل البيت (ع) التي نعتقد انها لو لم تمد الامة بالنظرة الصحيحة في هذا الطريق الشائك لكانت الشبهات التي آثارها الزنادقة من جهة وانواع الجمود الذي احتوى بـعض العـقول المطاعة من جهة اخرى، تعصف بـالفكر الاسـلامي وتـحرف الامـة الى الشرك والضياع.

و من هنا كان أَهل البيت أَماناً لهذه الامة، وسفينة نوح وبـاب حـطة، واحد الثقلين اللذين من تمسك بهما لن يضل أَبداً.

١- البحار، ج ٥٤، ص ٣٠، نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٢٢، الاحتجاج، ج ١، ص ١٧٤.

الفصل السابع

العدل الإلهي

العدل الإلهي

و هو من أهم صفات الفعل الالهية مما يوجب شيئاً من البحث المفصل
و قبل كل شيء لابد ان نطلع على بعض التمهيدات الهامة التي تنير لنا سبيل البحث.

التمهيد الاول:

البحث في هذه المسألة ومبرارته التاريخية والواقعية

كان البحث في هذه المسألة قد بدأ بالبحث عن مسألة الجبر والاختيار، و منها انجرّ البحث الى «العدل الالهي» وانقسم المسلمون الى قسمين فيها، فقسم يؤيد العدل ويسمى بـ(العدلية)، والآخر يرى ان ليس للانسان ان يحدد مسار الفعل الالهي، فكل ما يفعله تعالىٰ هو العدل وليس لدينا مقياس نؤطر به أفعال الله.

وراح كل يؤيد مدعاه بالأدلة العقلية والنقلية.

و ربما كانت هذه المسألة من المنعطفات الفكرية الهامة التي وجدت خلال النهضة الفكرية الاسلامية التي اوجدها القرآن الكريم في المسلمين

وكانت لها آثارها الكبرى على تصور المسلمين بل وحتى على حياتهم وفقههم وغير ذلك مما لامجال للتعرض له.

وانما نقول: ان البحث في هذه المسألة يقوم على أساس:

١ ـ الأهمية البالغة التي يعطيها القرآن الكريم والشريعة عموماً لمسألة العدل الالهي عموماً والعدل في الكون خصوصاً.

٢ ـ النهضة الفكرية الهائلة التي آثارها الاسلام والتعمق البرهاني الذي اوجده الاستدلال القراني في الاذهان «قل هاتوا برهانكم».

﴿أم خلقوا من غير شئ ام هم الخالقون» «قل لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾.

٣ ـ كون المسألة من الامور التى ترتبط بكثير من المسارات العقائدية والحياتية وحتى التشريعية.

ولانرى بعداً في ان للحكام المستغلين الظالمين تأثيراً في إبعاد الأمة عن الواقع لتبرير ما يعملون مستغلين بعض المسلمات او الآيات القرآنية لإثارة الشبهات في الأذهان وتضييع الحق وخلق روح التسليم المطلق لمشتهياتهم. فهم من جهة يركزون الروح الجبرية في الأمة، وهذا يعني ان تنظر لما يفعله الحكام على أنه قدر الهي لا محيص عنه وهل يمكن الوقوف بوجه القدر؟! ومن هنا فهي تسلم للقدر، ولاتلوم الحاكم على فعله الذي يتم بإرادة الله ومن جهة اخرى نجد الدعايات التي يروجها أتباع الحكام تمنع العقل والفطرة من إدراك اي مقياس للعدل والفعل العادل بحجة قصوره وبالتالي يكون العدل لامفهوم له الا ان هذا الفعل هو من الله فهو عدل. ولذا فكل ما يقوم به هؤلاء الظالمون هو العدل لانه فعل الله في الواقع.

التمهيد الثاني: هل العدل من اصول الدين؟

والمقصود بأصول الدين الخطوط العريضة للتصور الاسلامي والتي يقوم عليها البناء التصوري والتشريعي للاسلام كله.

ولأول وهلة ـ وطبق مسيرتنا في البحث ـ يبدو أن إثبات العدل لله تعالى متضمن لبحث التوحيد الشامل لإثبات وجود الله وصفاته الجمالية والجلالية. ولكنا نجد التركيز على العدل كأصل آخر بعد أصل التوحيد. ولعل ذلك لما قلناه من انه يشكل فاصلاً رئيسياً في التصور والعمل لابد من تعيينه منذ البدء ولهذا رأينا انفصال مسار العدلية عن غيرهم من الأشاعرة الأمر الذي انتج فصل هذه المسألة من اصول الدين.

و يرى بعض الأساتذة المفكرين أن سرجعلها من (اصول الدين) يكمن في كون هذه المسألة مطروحة لا على صعيد المفكرين والعلماء فحسب بل قد تجاوز تهم الى الأناس العاديين الذين تساءلوا بشكل طبيعي عن الموقف فيها.

التمهيد الثالث: مسألة التحسين والتقبيح العقليين

راينا من قبل ان الايمان ببعض الصفات الالهية يتوقف على ادارك الحسن والقبح من قبل العقل، ومسألتنا هذه ـ وهي العدل الالهي ـ تتوقف أيضاً على هذا الايمان.

وراينا أيضاً ان الانسان له قدرة ادراك الحسن والقبح وانهما صفتان واقعيتان موجودتان في عالم القوانين.

و ما نريد التاكيد عليه ـ هنا ـ ان العقل اذا كان له هذه القدرة فليس يعني هذا ان نتبع كل ما يستحسنه العقل ولو استحساناً ظنياً وانما المراد هو

أَن للعقل ان يقطع في بعض الموارد بحسن فعل معين واذا تـم له القـطع خصوصاً اذا كان الامر مما يقطع به كل العقلاء انكشف حسنه الواقعي.

التمهيد الرابع: العدل وانواعه.

ذكرت للعدل ثلاثة معاني او استعمالات:

الاول: التوازن ويقصد به وضع كل جزء من أَجزاء المجموعة الكاملة في محله المناسب بدقة بحيث يحقق المجموع أفضل ما يـتصور له مـن هدف، وهذا يتصور في المجال التكويني كما هو الحال في الكون المتوازن الدقيق الذي يحدثنا عنه القرآن في أَكثر من موضع. كما يتصور في المجال التشريعي حيث يشكل كل تعليم من تعاليم الشريعة ملأً جيداً للحاجات الحياتية ليتحقق بالتالي الهدف الرسالي العام وهو سعادة الانسانية مثلاً.

ولكننا لن نبحث عن العدل بهذا المعنى، لأنه أقرب الى الحكمة الالهية منه الى العدل، وقد بحثنا عنها فيما سبق.

الثاني: التساوي، ومن الواضح ان التساوي في كثير من الأحايين يعني الظلم.

الثالث: اعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه

و انما يتصور هذا المعنى في الاشياء التي لها مسيرة فطرية بها تشكل طريقها التكاملي كالانسان مثلاً فانه يملك بالفطرة والواقع مسيرة تكاملية تعتمد على دواقع فطرية واهداف فطرية محددة إِجمالاً، ولذا، فالانسان طبق نظرية الفطرة يستحق مثلاً ان يوفر له جو التكامل والمعرفة، فاذاتم ذلك كان عدلاً، واذا منع من مايستحقه كان ظلماً.

و هذا المعنى هو الذي نبحث عنه هنا ونريده وهو الذى قلنا ان الوجدان يكشفه ويؤكد عليه.

الدليل على العدل الالهي

لولا أن المسألة مرت بمنعرجات فكرية كثيرة ووقعت فيها شبه أثارها التعصب او السياسة او الدس لقلنا ان العقل والفطرة الانسانيين بعد ان يلاحظا الاطلاق والغنى المطلق في الله وصفاته الحسنى يدركان بوضوح عدالة الله تعالى وفيضه الكامل على كل من يستحق الفيض الالهي.

و هذا المعنى هو الذي يلتفت اليه الانسان المسلم بوضوح عندما يطالع الايات القرآنية بذهن صافٍ عارٍ عن الشبه، فماذا نفهم من قوله تعالى:

﴿ان الله لايظلم مثقال ذرة﴾[١].

و﴿ان الله لايظلم الناس شيئاً ولكن الناس انفسهم يظلمون﴾[٢]

و﴿وما ظلمنا هم ولكن كانوا انفسهم يظلمون﴾[٣]

و﴿ولايظلم ربك احداً﴾[٤]

و﴿ان الله ليس بظلام للعبيد﴾[٥]

هل نفهم منها غير هذا المعنى الواضح وهو أَن الله لايفعل كل ما هو ظلم في نظر العقل القطعي المسبق والا فلا معنى لهذا الإخبار وهل يريد القرآن ان يقول ان الله لايظلم احداً لان كل ما يفعله الله ـ هو العدل ـ ودون أن يكون مسبقاً متصفاً بصفة أَصلاً. ان المفهوم منها وجود تشخيص عُقَلائي مسبق يركز عليه القرآن ويؤكد انه صفة عامة ـ اجمالاً ـ لكل أَفعال الله

١- النساء: ٤٠.

٢- يونس: ٤٤.

٣- النحل: ١١٨ .

٤- الكهف: ٤٩.

٥- آل عمران: ١٨٢.

تعالى وهو المطلوب. هذا وقد ذكرت الآيات القرآنية والروايات ـ كدليل نقلي على هذه الصفة ـ كما قد ذكر لمسألة العدل الالهي دليل عقلي وهو يركز على الرجوع الى علل الظلم ومنع الشئ من ما يستحقه، وبالاستقراء يعلم انها:

اما الضعف بمعنى ان يكون الموجود ضعيفاً محتاجاً لسحق حقوق الآخرين حتى يحقق مايحتاج اليه،

او الجهل بنتائج الظلم وما يعود به على المظلوم والظالم، أو بان هذا الذي يقوم به هو ظلم ومنع للشئ من ما يستحقه،

او وجود بعض العوامل النفسية المحركة للظلم كالحقد والحسد والبخل والإحساس بلزوم التعويض السلبي وأمثال ذلك.

و كل ما يتصور من عوامل للظلم هو بعيد عن الساحة الالهية تمام البعد، فلا داعي له ـ تعالى ـ للظلم وعدم العدل بل هو الفياض الكامل الغني المطلق.

هذا هو الدليل العقلي المذكور عادة. ويمكن ان يقال استناداً لنظرية التحسين والتقبيح العقليين ان العقل يدرك ان العدل بمعنى اعطاء كل مستحق حقه وعدم حرمانه منه هو كمال وحسن على اي حال، وان حرمانه مما يستحقه ظلم ونقص وقبيح، والله تعالى متصف بكل معاني الحسن والكمال ومنزه عن كل نقص وقبح فلا محالة من ثبوت العدل الالهي.

فالعقل يحكم تارة بان الله يتنزه من كل ما هو ظلم واقعاً، واخرى يحكم بأنه يتنزه عما قطع هو بأنه ظلم.

بعض العقبات التي تقف أمام الايمان بالعدل

و هذه العقبات ربما تطرح في وجه الحكمة الالهية فيجاب عليها بجواب قد يختلف عما يمكن ان يجاب به عندما تطرح في وجه العدل الالهي، الأمر الذي يهمنا هنا. ويمكن ان نلخصها فيما يلي:

المشكلة الاولى: مشكلة الشر

و تكاد هذه المشكلة تكون من أعمق المشاكل التي اثيرت في قبال التوحيد الإلهي وكذلك من اعمقها في وجه «العدل الالهي»

ذلك، ان هناك الكثير من الأشياء والحوادث والأفعال التي نطلق عليها اسم «الشر» نظراً لآثارها المدمرة، وفي خصوص وجود انماط الشر يقال تارة: كيف يمكن تصور الشر مخلوقاً لله تعالى وهو الكمال المطلق والخير اللامحدود؟ وهنا وجد الاتجاه الثنوي المشترك، ويقال تارة اخرى في إطار التوحيد الالهي: كيف يمكن ان نتصور الله تعالى اوجد كل هذا الشر مع الإعتراف بعدالته واستحالة ظلمه؟

و قد بحثت الفلسفة الإسلامية هذا الأمر بشكل رائع، الامر الذي لم يبق فيه اي ابهام، وها نحن نوضح ذلك باختصار[1]

الثنوية ومناقشتها

راى البعض من المفكرين القدامى ان الموجودات الكونية تنقسم الى موجودات خيرة واخرى شريرة ولما كان الخير يختلف عن الشر فلابد ان يكون لكل منهما مبدأ وخالق مستقل عن الآخر وهكذا وجد هؤلاء

١- للحصول على تعمق وتوضيح اكثر يراجع كتاب (العدل الالهي) للاستاذ المطهري.

انفسهم عاجزين عن الجمع بين الاطلاق في القدرة الالهية والاعتقاد بالحكمة والعدل الالهيين.

و قد حلت الفلسفة الاسلامية هذه الشبهة باسلوبين.

الاسلوب الاول: التركيز على ان الشر أَمر عدمي وليس أَمراً أَصيلاً حتى نحتاج معه الى خالق.

و ذلك لاننا لانستطيع ان نفصل بين الأشياء الحسنة والأشياء القبيحة بفاصل معين كما نفعل عند الفصل بين الحيوانات والنباتات، بل ان الأشياء الحسنة والقبيحة مركبة تركيباً عجيباً، بمعنى اننا نجد ان الوجودات الكونية كلها وجودات خيرة وأَن عدمها وفقدانها هو ما يسمى بـ(الشر). فالشر امر عدمي او وجود يستلزم نوعاً من العدم. فمثلاً الفقر عدم والموت عدم اما الميكروبات والعواصف ـ مثلا ـ فهي ليست بنفسها شراً بل تستلزم ما نسميه بالشر كالموت والدمار، ولو لم تستلزم هذا لما كانت شراً.

و هنا نقول:

ان الموجودات في الكون خيرة بنفسها، اما الشرور فهي من الامور العدمية، والعدم ليس مخلوقاً، انه عدم الخلق، ان البصر والإِبصار هو الذى يحتاج الى خالق اما العمى فهو عدم البصر ولانتساءل فيه عن خالقه يكفي فيه عدم خلق البصر.

الاسلوب الثاني: الشر امر نسبي

و المقصود من نسبية الشر ان الشرية ليست صفة حقيقية ثابتة مطلقة لاي شئ في الكون، وانما يمكن ان يتصف بها الشئ بملاحظة شئ ثالث يكون هذا الشئ بالنسبة اليه شراً.

فالانسانية مثلا بنفسها صفة حقيقية لانها لاتحتاج الى قياس زيد الى شئ ثان حتى يتصف بالانسانية، بينما نجد التقدم والتأخر صفتين اضافيتين لزيد، فقد يكون متقدما علىٰ عمر وفي شئ ما ومتأخراً عن خالد فيه، والشرية من الامور النسبية كذلك.

فقد قلنا سابقاً ان الامور الشرية على قسمين فاما هي امور عدمية واما هي امور وجودية تنتج عنها أعدام وتكون شراً لاستلزامها هذه النتائج العدمية. فمثلاً العواصف في نفسها ليست شراً ولكنها بالنسبة للمدن التي دُمِّرتَ تعتبر شراً، والأمور النسبية الإعتبارية لاتحتاج الى خالق.

و على اي حال فالوجود الحقيقي للأشياء اي وجودها بغض النظر عن غيرها ليس شراً واذا كان هناك شر فهو بملاحظة امور أخرى، في حين تكون بملاحظة غيرها خيراً. ولن نستطيع ان نضع ايدينا على وجودات معينة ليس لها اي أثر خير مطلقاً.

وبهذا نعرف ان شبهة الثنوية التي سيقت لتأكيد مبدأين لهذا العالم لامعنى لها وان الموجودات كلها مخلوقة لله.

وقدردها القرآن الكريم واكد على ان الله تعالى هو خالق الأشياء كلها ومقدرها تقديراً وانه تعالى (احسن كل شئ خلقه)

وبهذا يجاب على السؤال الأول ولكن السؤال الثاني باق على حاله،هو: كيف يمكن الايمان بالعدل الالهي مع انه تعالى خالق الكون الذي نجد فيه شروراً على أَي حال.

و لماذا لم يملأ الله تعالى هذه الأعدام بوجودات خيرة ويخلص الناس من البلايا والمصائب وهل يتسجم هذا مع العدل وعدم الظلم.

نقاط حول اشكال تنافي الشرور مع العدل الالهي

وها نحن نوضح الموقف من هذا الاشكال على ضوء علاج الفلسفة الاسلامية لمشكلة الشر:

النقطة الاولى: هل يمكن لهذا العالم ان يكون بلاتصور شر في البين؟ ان الشرور لايمكن ان تنفك من الخيرات اما الامور الشرية والعدمية فهي تتبع النقص الطبيعي الموجود في الكائنات باعتبار وجودها الناقص الممكن وعلى اختلاف درجات النقص فيها، واما الوجودات التي هي بطبيعتها خيرة يلزم منها بعض الأمور الشرية فلا يمكن تفكيك هذه اللوازم عنها.

والواقع اننا لو لاحظنا الترابط الكوني العام الذي تحدثنا عنه في مطلع الحديث عن وجود الله تعالى والذي آمنت به الفلسفات الإلهية والماديةلاحظنا أَن أي تغير يحدث في جانب من الكون يؤثر على الجوانب الأخرى بلاريب، أَدركنا أنه لايمكن تصور بقاء هذا النظام مع رفض بعض أَجزائه، إذ يعني ذلك انعدام الكل الكوني العام بكل ما فيه من جمال وحسن.

ان النظم في نفسه يعني الاختلاف والتكثر والتناسق بين الأشياء المختلفة لتحقيق الهدف العام، وعليه فيجب ان ينظر لكل جزء من النظام في اطار النظام العام لا أن يركز عليه منفرداً ليرى مثلاً هل هو شرام خير.

و قد ذكر الفلاسفة ان انواع القبح المنتشرة في العالم هي التي منحتنا الإحساس بالجمال والا فلوكان الجميع حسان الصورة لم يكن اي منهم حسناً اذ لامعنى للحسن حينذاك. وهكذا نجد أن هذا الكون بما فيه من

شرور هو النظام الأكمل في علم الله، وأنه تعالى منح كلا حسب استعداد اته الذاتية ضمن النظام الأكمل المتناثر الأعضاء، وليس الأمر كما يتصور البعض من ان الجميع كانوا علىٰ مستوىٰ واحدٍ، فأوقع الله الاختلاف بينهم فمنح هذا دون ذلك بدون أي مبرر في البين، بل ان الواقع هو أن الله تعالى منح كل شيْ ما يمكن ان يحصل عليه ضمن النظام العام ﴿ربنا الذي أعطىٰ كل شيْ خلقه ثم هدى﴾[1] والرحمة الالهية لاتحرم اي موجود مستعد أبداً، ولكن الاستعدادات والإمكانات ليست على مستوىً واحدٍ. والروابط بين العلل والمعاليل هي روابط ثابتة لاتتغير.

و هكذا نعرف ان وجود أنواع الشرور أَمر لاينفك من هذا العالم، وأنها تعطي العالم معاني الجمال والنظام بلا ان نتصور حيفاً في البين، فكل جزء اكتسب من الله كل ما يقتضيه البناء الكوني العام.

النقطة الثانية: البلاء مصدر السعادة والتكامل

و هي حقيقة اكد عليها: القرآن والفلاسفة والتاريخ والتجارب الإجتماعية والطبيعية فإن الصعوبات هي التي تفجر الطاقات ﴿ليبلوكم أيكم أَحسن عملاً﴾ و﴿فان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً﴾[2] و﴿فاذا فَرَغت فانصب والى ربك فارغب﴾[3] و﴿ولنبلونكم بشيْ من الخوف والجوع ونقص من الأَموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين﴾[4]

١- طه: ٥٠.
٢- هود: ٧.
٣- الانشراح: ٧ - ٨.
٤- البقرة: ١٥٥.

﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾[١] ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾[٢].

ان التكاليف الشرعية هي التي تسير بالإنسان نحو كماله وعلائِه وتظهر جوهره الحقيقي وأن المصائب التكوينية التي يلاقيها الانسان لابـد وان تترك أثرها في تنبيه شخصيته في الشدائد.

و هناك في كتاب الكافي باب تذكر فيه الروايات الكثيرة التي تـؤكد هذه الحقيقة.

فعن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله (ع) قال: أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الذين يلونهم ثم الأمثل فالامثل[٣].

وعن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن علي بن عقبة عن سليمان بن خالد عن ابى عبدالله (ع) قال انه ليكـون للعبد منزلة عندالله فما ينالها الاباحدى خصلتين إما بذهاب ماله أو ببلية في جسده[٤].

و من علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابي ايـوب عـن محمد بن مسلم قال: سمعت ابا عبدالله (ع) يقول:

المؤمن لايمضي عليه أربعون ليلة الاعرض له أمر يحزنه، يذكر به[٥]

١- محمد: ٣١.

٢- الانبياء: ٣٥.

٣- الوسائل، ج ٣، ص ٢٦٢، البحار ج ٦٤، ص ٢٠٠، ومثله في مسند احمد، ج ٦ ص، ٣٦٩، سنن النسائي، ج ٤ ص ٣٧٩، مستدرك الحكام، ج ٣ ص ٣٤٣.

٤- الكافي، ج ٢، ص ٢٥٧، الوسائل، ج ٣، ص ٢٦٢، ومثله في المعجم الاوسط للطبراني، ج ٢، ص ١٧، والآحاد والمثاني للضحاك، ج ٣، ص ٩٩.

٥- الكافي، ج ٢، ص ٢٥٤، المؤمن، للحسين بن سعيد، ص ٣٣، الوسائل، ج ٣، ص ٢٦٢.

و عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن الحسين بن مختار عن ابي اسامة، عن حمران عن ابي عبدالله (ع) قال: ان الله عزجل ليتعاهد المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل أهله بالهدية من الغيبة ويحميه الدنيا كما يحمي الطبيب المريض.

و غير ذلك[١] مما يوضح ما نشهده وجداناً من دور البلاء في صياغة الشخصية المؤمنة الواعية الصابرة القادرة على بناء المجتمع، واذا كان البلاء له هذه الآثار الفردية فله آثاره الإجتماعية أيضاً، وكم من الأُمم من أَصابهم البلاء فصقل روحها وأَعادها من جديد امة حضارية. قال الشاعر:

«رب نفس كدرهم قد جلاها العلم حتى أَعادها دينارا»

و يجب ان نلاحظ بالطبع ان الآثار الحسنة للبلاء انما تتصور في النفوس المستعدة لتقبل الأثر الحسن. والا فمطر الرحمة يتحول الى وحل في المحلّ غير المستعد. ان البلاء في هذا المجال كالأمثال التي يضربها القرآن، يتقبلها الواعون فينمون بها وجودهم في حين يتخبط الآخرون في ضلال وتيه متسائلين عن معانيها، يقول تعالى:

﴿ان الله لايستحي ان يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها، فأَما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم وأَما الذين كفروا فيقولون ماذا أَراد الله بهذا مثلاً يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين﴾[٢]

و مما يمكن ان نذكر للبلاء من آثار:

١- اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٥٢، ومثله مافي الجامع الصغير، ج ٢، ص ٢٧٥، وكنز العمال، ج ٣، ص ٣٣٥.

٢- سورة البقرة: ٢٦.

أولاً: ظهور جوهر الأشياء وانبثاق الامكانات الخفية الكامنة في الانسان والتي تتجلىٰ وتنجلي من خلال البلايا والشدائد وفي الرواية عن النبي (ص) قال: «ان الله ليغذي عبده المؤمن بالبلاء كما تغذي الوالدة ولدها باللبن»[١]

و عن الامام علي (ع) قال: «في تقلب الأحوال علم جواهر الرجال،الايام توضح لك السرائر الكامنة»[٢]

و ثانياً: ان الهزاهز والشدائد تربي في النفس الانسانية القوة والصلابة، وكلما كانت الحياة اصعب قويت الإرادة واشتد العزم على تجاوزها.

و يقول اميرالمؤمنين(ع) «الاوان الشجرة البرية اصلب عوداً»[٣]

و يقول أيضاً «البلاء للظالم أدب وللمؤمن امتحان، وللانبياء درجة وللأولياء كرامة»[٤]

و ثالثا: تنبيه الانسان من الغفلة ليعرف واقعه وضعفه واحتياجه الدائم لله ويدرك مدى النعم الإلهية الكبرى التي تفيض عليه وفي كل ذلك ما يحقق شرائط تكامله وسيره المتوازن على الصراط المستقيم.

يقول تعالى: ﴿و ما ارسلنا في قرية من نبي الا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضَّرَّعون﴾[٥]

١- بحار الانوار، ج ٨١، ص ١٩٥

٢- بحار الانوار، ج ٧٧، ص ٢٨٦، الكافي، ج ٨ ،ص ٢٣، من لا يحضره الفقيه، ج ٤ ص ٣٨٨، نهج البلاغة، ج ٤، ص ٤٩، دستور معالم الحكم لابن سلامة، ص ٢٩.

٣- نهج البلاغة، ج ٣، ص ٧٢، البحار، ج ٣٣، ص ٤٧٥، نهج السعادة للمحمودي، ج ٤، ص ٣٧.

٤- البحار، ج ٤٢، ص ١٧٣، مستدرك الوسائل، ج ٢ ص ٤٣٧.

٥- الاعراف: ٩٤.

«و لقــد أَخــذنا آل فــرعون بــالسنين ونــقص مــن الثـمرات لعـلهم يذَّكَّرون»[١]

النقطة الرابعة: المصائب التي يصنعها الانسان لنفسه

نحن نعلم ان الاسلام يعتقد بوجود قوانين تاريخية وسنن ثـابتة لهـا دورها في توحيد المسيرة الانسانية وسوقها نحو كمالها ومنعها من الهوى الحيواني المادي الرهيب، فكل من التكامل المعنوي والهـبوط، والرفـعة الحضارية والهوىٰ، والسوء والحسن والخير قوانين وللانسان في قبال ذلك ارادته في ان يجعل نفسه موضوعا لأي منها تماما كما في قانون الهـوي التكــويني مـن السـطح والاسـتفادة التكـوينية مـن النـباتات النـافعة واللحوم امثال ذلك فاذا كان الانسان قد اوقع نفسه او مجتمعه تحت طائلة احد قوانين الهوي الموضوعة اصلا لصالح الانسانية لتحذره من الانحراف، فلا يلومن الانفسه وليس من الصحيح نسبة البلية الى الله بمعنى ان الله هو الذى ظلمه فلا معنى هنا للظلم بل هو عين العدل.

و ربما بلغ الامر الى حالة امكن معها تفسير كل المصائب بهذا النحو، يقول تعالى:

﴿ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم﴾[٢]

ويقول تعالى يضاً: ﴿ما أَصابك من حسنة فمن الله وما اصـابك مـن سيئة فمن نفسك﴾[٣]

١- الاعراف : ١٣٠.
٢- الشورى : ٣٠.
٣- النساء : ٧٩.

ويقول: ﴿ذلك من انباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيْ لما جاء امر ربك وما زادوهم غير تتبيب وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة ان أخذه اليم شديد﴾(١)

﴿مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صرّ اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون﴾(٢)

﴿هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة او يأتي امر ربك كذلك فعل الذين من قبلهم وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون. فأصابهم سيئات ما عملوا وحاق بهم ماكانوا به يستهزئون﴾(٣)

﴿ولقد أَهلكنا القرون من قبلكم لماظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات ما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين﴾(٤). ويقول ﴿وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون﴾(٥)

﴿فلما نسوا ماذكروا به أَنجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون﴾(٦)

﴿واتقوا فتنة لاتصيبنَّ الذين ظلموا منكم خاصة﴾(٧)

١- هود: ١٠٠ ـ ١٠٢.
٢- آل عمران : ١١٧.
٣- النحل : ٣٣، ٣٤.
٤- يونس : ١٣.
٥- النحل : ١١٨.
٦- الاعراف : ١٦٥.
٧- الانفال : ٢٥.

﴿وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكم موعداً﴾[١]

﴿ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى أَجل مسمى فاذا جاء أَجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون﴾[٢]

وبمراجعة هذه الايات نعلم الكثير عن أَسباب البلايا والمصائب فنعلم مثلاً ان الذنوب والانحراف والفسق عن الصراط المستقيم كل هذا ينتج الهلاك والبوار والبلاء لامحالة الا أن تتدارك الانسان رحمة الهية نتيجة قابلية لهذه الرحمة.

ونعلم أيضاً أَن البلاء لايصيب الظالمين لغيرهم فحسب وانما يصيب الظالمين لأنفسهم المتقاعسين عن الحق الغافلين عن اتباع الهدى التابعين لغيرهم نتيجة كسل او طمع اوخوف وأمثال ذلك.

وها هو القرآن يذم المسلمين الذين بقوا في مكة ولم يهاجروا والقوا انفسهم في الاستضعاف فيقول في حقهم: ﴿ان الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماواهم جهنم وساءت مصيراً﴾[٣]

و في رواية عن الصدوق عن ابيه عن عبدالله بن جعفر عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد (ع) قال: قال امير المؤمنين (ع): ان الله لايعذب العامة بذنب الخاصة اذا عملت الخاصة

١- الكهف : ٥٩.

٢- النحل : ٦١.

٣- النساء: ٩٧.

بالمنكر سراً من غير ان تعلم العامة، فاذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً فلم تغير ذلك العامة استوجب الفريقان العقوبة من الله عز وجل»[١]

و في الرواية عن الامام الباقر (ع) قال في حديث له: اوحى اللـه الى شعيب النبي (ع) أني معذب من قومك مائة الف: اربعين الفا من خيارهم، فقال (ع): يارب هؤلاء الاشرار فما بال الأخيار؟ فأَوحىٰ الله عز وجـل اليه: داهنوا أهل المعاصي ولم يغضبوا لغضبي»[٢]

و في رواية عن النبي (ص) «لتأمرن بالمعروف ولتنهونَّ عن المنكر او ليعمنكم عذاب الله»[٣]

و كذلك نعلم أَيضاً ان هناك مصالح نجهلها قد تستدعي إمهال الظالمين ولكن لهم موعداً لايُخلَفوه يقول علي امير المؤمنين (ع) «و لئـن امـهل الظالم فلن يفوت أخذه وهوله بالمرصاد عـلى مـجاز طـريقه وبـموضع الشجامن مساغ ريقه»[٤] الى غير ذلك.

المشكلة الثانية: مسألة التفاوت في الملكات والقدرات

١- وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٠٧، قرب الاسناد حميرى، ص ٥٥، علل الشـرائـع، ج ٢،ص ٥٢٢، ومثله ما في موطأ مالك، ج ٢، ص ٩٩١، مسند احمد، ج ٤، ص ١٩٢، كنز العمال، ج ٣، ص ٦٥.

٢- وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤١٦، الكافي، ج ٥، ص ٥٦، البحار، ج ١٢، ص ٣٨٢، ومثله ما في فيض القدير للمناوي ج ٢، ص ٥٠٥.

٣- وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٠٧، ومثله ما في مسند احمد عنه(ص)، ج ٥، ص ٣٨٨، وكنز العمال، ج ٣، ص ٧٤، وسنن الترمذي ج ٣، ص ٣١٦، وسنن البيهقي ج ١٠ ص ٩٣ وغيرها.

٤- نهج البلاغه، ج ١، ص ١٨٧.

و تطرح المشكلة بهذا النحو:

لاريب في ان نسبة جميع الموجودات الى الذات الالهية على حد سواء فلما ذا اذن اختلفت حظوظها من حيث الكمال والنقص والشعوراللاشعور و أمثال ذلك؟

ولنا هنا كلمات حول هذه المشكلة.

الكلمة الاولى: ان الجواب الإجمالي عن المشكلة بانهاليست مشكلة و انما هي مجرد أمور نجهل حكمتها ومصلحتها فنكتفي بعلمنا الإجمالى بأنَّ الله لايفعل اي شئ الا عن حكمة وعدل، هذا الجواب صحيح الى حد كبير وربما يلزم الاكتفاءبه من قبل من لم يمتلكوا حظاً علمياً يليق بمستوى البحث في هذه المجالات.

و لاريب في ان هذا الجواب يكفي أُولئك الذين يؤمنون بالله تعالى ايماناً فطرياً او ايماناً عقلياً مباشراً بملاحظة الأدلة العقلية التي تركز على الوجود المطلق والامكان واحتياج العالم الى الخالق الحكيم فهم ينظرون لكل مخلوقاته بهذا المنظار، كما ان هذا الجواب يكفي ايضا حتى لأُولئك الذين عرفوا الله من النظام الدقيق لهذا العالم فان رؤيتهم للنظام الدقيق وضوح المصلحة في أَجزاء كثيرة من العالم كافية لحصول علم إجمالى لهم بان الكون كله منظم وفق مصالح دقيقة لازمة بعد ان يدركوا ارتباط هذا الجزء الذي ادركوا نظامه ومصلحته بباقي الأجزاء في العالم.

ألا ان الباحث يجب ان يسعى ـ مهما امكن الى الجواب التفصيلي على أمثال هذه المشاكل، وذلك لمواجهة خطة التشكيك الكافرة التي تلقي الشبه في الاذهان مما يشكك الكثيرين في العلم الاجمالي المذكور.

الكلمة الثانية:

ذكر الفلاسفة ـ في هذا المجال ـ ان نظام العلل والمعاليل في الكون نظام ذاتي أي ان روابط العلل والمعاليل والمقدمات والنتائج هي بنحو تكون فيه مرتبة اي جزء في هذا النظام المتسلسل في العالم هي المقومة لوجود ذلك الجزء بحيث لايمكن فصل ذلك الجزء عن مرتبته.

و ليس الأمر كما يتصور البعض من ان الله يخلق أَجزاء العالم أَولاً ثم يمنحها النظام ثانياً، بل ان خلقها يعني ايجادها بمراتبها الوجودية اي على هذا النحو من النظام، فالله تعالى أراد خلق العالم فَوُجِدَ العالم بهذا النظام الذاتي له.

و قد أَقام الفلاسفة الأدلة العقلية على بطلان نظرية تعدد الإِرادات الإِلهية في مجال خلق العالم، اي ان يريد تعالى خلق هذا الجزء ثم يريد خلق ذاك وهكذا، وصحة القول القائل بأن العالم من بدئه الى نهاية يوجد بإِرادة إِلهية واحدة.

يقول تعالى: ﴿إنّا كلَّ شئٍ خلقناه بقدر، وما أَمرنا الا واحدةٌ كلمح بالبصر﴾[1].

و على هذه النظرية تكون ارادة الله تعالى لوجود الاشياء هي عين إِرادة هذا النظام بكل مافيه من أَجزاء ووظايف وتفاوت بين الأَجزاء علّيّة و معلوليّة حاكمة ذات هيمنة على ارجاء هذا النظام، فكل جزء له محله الذاتي خلال هذا النظام ولايمكن تصور تغير معلول لعلة معينة الى معلول

١- القمر: ٤٩ - ٥٠.

آخر فيتحول الانسان الى نبات والنبات الى ملك وأمثال ذلك.

و هنا يذكر الفلاسفة المبادئ التي تثبت الترابط الذاتي العام، وهي:

١ ـ قانون العلّة والمعلول العام.

٢ ـ الضرورة العلية.

٣ ـ السنخية بين العلة والمعلول.

٤ ـ انتهاء العالم الى علة واحدة هي علة العلل.

و مما يوضح هذا التصور مراجعة الآيات التي تتحدث عن ثبات السنن الإلهية من مثل:

﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾[1].

و ليست السنة والقانون الا أمراً عقلياً منتزعاً من تلك الضرورة القائمة بين الاشياء.

و عليه فهذا الكون يجب ان ينظر اليه بصورة عامة ويلاحظ المجموع الكلي فيه.

و عند ما نلقي عليه هذه النظرة العامة نجد أنه الخير كله رغم ما فيه من تفاوت وامور قد تجر الى شيئ من الشر، ولو لاوجود هذا التفاوت لم يكن من المتوقع حصول كل هذا الخير الوجودي العميم. ومن هنا يتم لنا ان نعرف مامر سابقاً من انه ليس في الكون شيئ يعبر عن شر محض فلاريب في أنه طريق الخير والتكامل وهكذا التفاوت الذاتي الموجود فانه سبيل لتحقيق الكون للخير وسيره نحو الكمال بارادة الله ومشيئته.

---

١ - فاطر: ٤٣.

الكلمة الثالثة: التفاوت في القدرات سر التنظيم المتحرك النشط.

و هذه حقيقة لايتم تصورها الا اذا تصورنا مجتمعاً كل أفراده على حد واحد من الاستعدادات والإمكانات والقدرات. انه لن يكون لدينا في هذا الفرض الاالخمود والا الجمود، فان الإختلاف هو الذي يدفع كـل جـزء اجتماعي لأن يكمل نقصه هو بالتفاعل الإجتماعى، الامر الذي يحقق سد الفراغ الاجتماعي من جهة اخرى فتتم الحركة والنشاط والتسخير البنّاء، نعم ان اختلاف الأذواق والقدرات والعواطف والتركيبات العضوية وأمثالها شرط أساس لقيام حياة اجتماعية صالحة يقول تعالى: ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً﴾[1].

و قد روى عن اميرالمؤمنين (ع) قوله:

«الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا»[2]

مشاكل اخرى:

و أخيراً: فان كل المشاكل التي اثيرت في وجه العدالة الإلهية يتوضح جوابها من ملاحظة ماسبق أو بشيءٍ من التأمل.

فمما ذكر غير ما سبق مشكلة الموت مثلاً وهـي لاتشكـل مشكـلة الألدىٰ اولئك الذين اذهبوا طـيباتهم فـيالاخـرة بـفعلهم وانـحرافـهم الاختيارى عن السبيل المنطقي القويم.

١- الزخرف: ٣٢.

٢- أمالي الصدوق، ص ٥٣١، البحار، ج ٧٤، ص ٣٨٣، مسند الرضا، ج ١ ص ٢٩٢، ومثله في كنز العمال، ج ٣، ص ٦٨١، وجامع البيان للطبري، ج ٧، ص ١٣٤، والدر المنثور، ج ٢، ص ٣٣٩، وراجع سنن الدارمي، ج ١، ص ٧٨.

و منها مشكلة المعلولين والمستضعفين والتي تنشأ على أساس بعض الآثار السلبية للقوانين التكوينية التي هي في الاصل مبعث الخير العميم من مثل قانون الجاذبية الذي به يحفظ التوازن الكوني العام ولكنه قد يكون باعثاً على سقوط شخص وآبتلائه بعلة مزمنة، او تنشأ من تقصير انساني في مجال اختيار الزوجة الملائمة او ابتلائه ببعض العادات المنهي عنها مما يؤثر على نسله وعقبه وعائلته، او سماح المجتمع لانتشار بعض الانحرافات المؤثرة على روحية الجيل الجديد.

و مشكلة وجود الغرائز الدافعة للانحراف كغريزة حب الذات وغريزة الجنس والغضب وأمثالها وهي في الواقع انما عادت مشكلة لسوء الاستخدام والجهل والا فقد مرّبنا في صدر هذه البحوث العقائدية ان الغرائز كلها دوافع فطرية عمياء تقود نحو التكامل بشرط قيادة العقل الارادة الانسانية اياها.

و مما يذكر أيضاً وجود مشاكل الصراع التي تثيرها القوى الشريرة في الكون كالشيطان والظالمين وأمثال ذلك.

ولكننا عرفنا ان الصراع هو طريق التكامل الفردي والاجتماعي وان المصائب لها آثارها التربوية الكبرى في حياة الانسان.

و هؤلاء العلماء يقرون ان للميكروبات الجسمية آثارها الهامة في سلامة الجسم ونموه وتكامله وبالتالي تكامل القوى النفسية في الانسان. اما فلماذا كان الشيطان مخلوقاً بهذا المستوى من الانحراف فذلك نابع من اختياره هو وتكبره، وهكذا الظالمون في الارض فانهم اختاروا طريق الإنحراف. ووجود هذه الموجودات يدفع الانسان الىٰ تجاوزها العلو على

ضعفها، اما اذا كان الشعب ممن يستمرئ الظلم فذلك بما قدمت يداه «و ما ربك بظلام للعبيد» ومن هنا كان اللازم الوقوف بوجه الانحراف وقوفاً عاماً و السير في طريق التكامل والعبودية المطلقة لله تعالى لاغير فاذا لم يوفق البعض ـ رغم كل سعيه ـ لنيل مطالبه وهضم حقه فـان اللـه سـينتقم له بلاريب ولايضيع حقه اما في الدنيا او في الآخرىٰ.

مشاكل ترتبط بعالم الآخرة:

و هناك عقبات توضع أمام الإيمان بالعدل الإلهي على اساس الاعتقاد بالمعاد الأخروى وما يتضمنه من عقاب للعاصين وعفو عنهم وغير ذلك نحاول هنا التعرض اليها، وهي:

أولا ـ مشكلة العقاب والعقاب الزائد

اذ يتساءل هنا عن فلسفة العقاب الإلهي للعاصين ومدى ضرورته في الآخرة أَولاً، ثم يتساءل عن مدىٰ انسجام نوع العقاب الذي هو اكبر من الجريمة الدنيوية مع ملاحظة العدل الألهي الذي اكدناه.

و هل هناك تناسب مثلاً بين عملية القتل في الدنيا والعقاب الطويل في النار؟

و الواقع ان التساؤل الأول لاينطرح في الذهن المستقيم وانما تـثيره الشبهات الملحدة المعاندة لا أكثر والا فنحن نعلم ان العقاب انما يستحقه من قام:

أولاً: بهضم حق الآخرين واعتدى عليهم وثانياً: مع علم منه بذلك.

و ماد ام هذا الشخص قد تجاوز حدّه الانساني واعتدى عالماً عامداً

على حق الغير استحق العقاب بتجاوزه فلا يمانع العقل والوجـدان فـي عقابه. اما لوقيل بانه وان كان يستحق العقاب ولكن الانسانية والوجدان يشهدان بحسن العفو عنه، قلنا: ان الجرائم ليست كلها على وتيرة واحدة كما ان المجرمين لايمكن ان ينظر اليهم من خلال ما عملوه فقط دون اخذ الدوافع الذاتية ومدى عمق الانحراف النفسي بعين الاعتبار.

فان بعض الجرائـم وخـصوصاً فـي اطـار بـعض الحـالات النـفسية الانحرافية الشديدة لايكون العفو عنها أمراً حسناً مقبولاً وجدانياً.

و هنا قد ينبري البعض ليؤكد أن العفو ان لم يكن حسناً فهو غير قبيح وجداناً فلما ذا العقاب اذن؟

و يقال في قبال هذه الشبهة ان الذنوب والمعاصي الهامة الناشئة على اساس العناد ـ مثلا تقتضي بنفسها ان يعاقب مرتكبوها، ولامانع ولاداعي لِعدم تنفيذ هذا الإقتضاء عند وصوله مرحلة التنفيذ.

على ان الله تعالى قد وعد بالعقاب ليسد الطريق امام انحراف الانسان و قضائه على وجوده البشري الاجتماعي، ويضمن بقاء سيره على الخط الكمالي المستقيم. وليس هذا الوعد وعداً كاذباً والعياذ ـ بالله ـ بل يعبر عن واقع حقيقي. وهو تعالى أصدق الصادقين ـ ولايقف في قبال تـنفيذ الوعد اي مبرر له او مانع خصوصاً وقد عرفنا ان العفو في بعض الحالات لامبرر له وليس حسناً ليقف مانعاً من التنفيذ.

و بهذا الجواب لانرانا مضطرين لما أَجاب به البعض من العلماء بوجود العلاقة التكوينية التي لاانفصام لها ـ طبق قانون العلية الذي يحكم الكون ـ بين الجريمة وعقابها الموضوع لها، وأَن نؤول النصوص فنؤكد بأن العقاب

المطروح في الآخرة هو عقاب روحي كما ان اللذة هي لذة روحية وهما يتعقبان الأعمال الصالحة والسيئة بشكل طبيعي.

اشكال عدم التناسب بين حجم الجريمة ونوعية العقاب

و هذا هو الاشكال الذى انطرح امام الفلاسفة والحكماء وعلى الالسنة. فكيف نتصور انسجام عدم التناسب هذا مع الاعتقاد بالعدل الالهي؟

و هناك بعض الأجوبة التي طرحت في البين واهمها:

الجواب الاول: ما ذكره بعض الفلاسفة وملخصه يتم على خطوات:

١ ـ ان هناك تفاوتاً كبيراً بين كل من عالم الدنيا وعالم الآخرة فالدنيا مثلاً هي عالم الحركة وهي عالم يحوي الأشياء الحية والميتة وعالم الزراعة والعمل، وعالم العمل الجماعي والمصير الجماعي المشترك تقريباً للافراد في حين أن الآخرة هي دار الثبات ودار الحياة ﴿وان الدار الآخرة لهي الحيوان﴾[١] حيث يتحدث فيها كل شئ. وهي عالم الحصادالثواب والعقاب بالإضافة الى إن كل فرد حينئذ له مصيره الخاص ﴿و لا تزر وازرة وزر اخرى﴾ اي لاتوجد تأثيرات وتأثرات من قبل بعضهم على البعض الآخر وان كانوا يلتقون ويتجمعون بصفاء وألفة في الجنة. ﴿اخوانا على سرر متقابلين﴾[٢] او بتنفر وتناكر في النار ﴿ان ذلك لحق تخاصم اهل النار﴾[٣].

١- العنكبوت: ٦٤.
٢- الحجر: ٤٧.
٣- سورة ص: ٦٤.

٢ ـ ان الجزاء على اقسام:

فهناك الجزاء التعاقدي كقوانين العقوبات في الدنيا.

و هناك الجزاء التكويني اي ما يصيب الانسان في الدنيا جراء الذنب كالزنا مثلاً

و هناك الجزاء الذي يشكل تجسماً لنفس الجريمة وهو نوع الجزاء في الآخرة والذي لايقوم على اساس التشفي او ردع الجريمة.

٣ ـ وهذا الجزاء الأخير ليس كالأول تعاقدياً وليس معلولاً للذنب بل هو الذنب نفسه مجسداً

﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أَن بينها وبينه أَمداً بعيداً﴾[1].

﴿ووجدوا ماعملوا حاضراً ولايظلم ربك أَحداً﴾[2].

﴿يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أَعمالهم﴾[3].

﴿و اتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله ثم توفىٰ كل نفس ما كسبت وهم لايظلمون﴾[4].

﴿ان الذين يأكلون أَموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾[5].

١- آل عمران: ٣٠.
٢- الكهف: ٤٩.
٣- الزلزال: ٧.
٤- البقرة: ٢٨.
٥- النساء: ١٠.

﴿يا أَيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد﴾[١].

﴿علمت نفس ما احضرت﴾[٢].

فأَعمالنا لها صورة فانية موقتة وصورة ملكوتية وهي من مـلازماتنا ﴿ولايغتب بعضكم بعضا أيحب أَحدكم يأكل لحم أُخـيه مـيتاً﴾[٣] وفـي الحديث «انما هي أَعمالكم ردت اليكم»[٤]

هذه هي خلاصة الجواب الأول الذي يجب أن يكمل بان يقال: بـان العمل يبقى ملازماً للانسان والروح الانسانية بحيث لاتنفصم هذه الملازمة حتى بعد الموت.

الا أن الظاهر من الآيات والروايات التي تتحدث عن جهنم وعقابها ﴿يوم نقول لجهنم هل أمتلأت فتقول هل من مزيد﴾[٥] وزجر الله تعالى سلطة ملائكته وأَمثال ذلك كله يخالف هذا التصور ولذا فلو لم يكن هناك حل غير هذا الحل التجأنا اليه وخالفنا الظاهر وقلنا بأن القرآن الكريم حذر الانسان من ان يلقي نفسه في مغبة عمل يبقى ملازمه الى ما يعلمه الله. اما اذا كان هناك حل يوافق الظاهر عولنا عليه، ويكون ماجاء فـي الآيـات السابقة تعبيرات أَدبية رائعة عن ان العمل الإنساني لاغير هو الذي يؤدي الى هذه النتائج وهذا المعنى واضح في الآية الشريفة ﴿ان الذين يأكلون

١- الحشر: ١٨.

٢- التكوير: ١٤.

٣- الحجرات: ١٢.

٤- راجع الكتاب القيم «العدل الالهي» للاستاذ العلامة المطهري ص ٢٤٩ فما بعد.

٥- سوره ق: ٣٠.

أموال اليتامى ظلماً انما ياكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾[١]

والسعير ـ كما هو الظاهر ـ اسم للنار التي سيبتلون بها في الآخرة.

الجواب الثاني: ويبتني على ان العذاب في الآخرة ثمرة طبيعية تكوينية للعمل المنحرف في الدنيا تماماً كما ان البذرة تؤدي الى نبات شجرة وارفة فلامانع من ان تكون بعض الأعمال لها ثمرات خالدة مستمرة.

وربما ذكروا أمثال الآية الشريفة ﴿ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون، لايفتر عنهم وهم فيه مبلسون وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين﴾[٢].

و هذا الجواب بالإضافة الىٰ كونه خلاف ظاهر الآيات والأحاديث كما سبق لايمكنه ان يحل الإشكال بشكل تام اذ يقال في قباله: ولكن لماذا لم تدرك الرحمة الالهية هذا الإنسان فلا تدعه يتعذب أو تشكل مانعاً من اداء العمل الى هذا الخلود في العذاب تماماً كما تستطيع أن تضع مانعاً من نمو البذرة المستمرة.

الجواب الثالث: انه صحيح ان المفاسد التي تنتجها الذنوب كثيرة ولكن مفاسد بعض الذنوب كبيرة جداً الى حد يحتاج الأمر معه الى منعه بفرض بعض العقوبات الصعبة، ولذا وعدالله المنحرفين الكافرين بالخلود في النار وهو تعالى لايخلف وعده.

و هذا الجواب لايقنع السائل واذاتم في أصل العقاب فمن باب انه

١- النساء: ١٠.

٢- الزخرف: ٧٧.

لاداعي للوقوف بوجه اقتضاء الجريمة للعقاب اما في الخلود في النار، فهناك داع لذلك، وهو تحقيق حد من التناسب بين الجريمة والعقاب.

الجواب الرابع: ما قال به العرفاء ومن تبعهم من الفلاسفة ان الكفار وان كانوا مخلدين في النار الى مالا نهاية له الا ان عذابهم لا بدله من انقطاع وزوال فتكون النار برداً وسلاماً بعد ذلك واستند بعض من أيده الى حديثٍ مقطوع عن النبى (ص) قال: «ليأتين على جهنم زمان ليس فيها أحد وذلك بعد مايلبثون فيها احقاباً»[١] وغيره من الأحاديث مما ليس بأحسن منه.

و قد ذكر في حق اليقين (ج ـ ٢ ص ٢٤٨) هذا الوجه ورده بذكر بعض الروايات من أهل البيت (ع) والتي تكذب هذه الرواية وأمثالها وتصر على فكرة الخلود كما جاء في الكافي عن حمران قال: قلت لأبي عبدالله (ع) بلغنا انه ليأتي على جهنم حين تصطفق أبوابها، فقال: لا والله انه الخلود، قلت: خالدين فيها مادامت السماوات والأرض الا ماشاء ربك؟ فقال هذه في الذين يخرجون من النار»[٢] كما ذكر بعض الردود الاخرى.

ثم راح يستعرض الآيات الواضحة للدلالة على الخلود في النارالعذاب من مثل قوله تعالى «ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أُولئك عليهم لعنة الله و الملائكة والناس أَجمعين خالدين فيها لايخفف عنهم العذاب» وقوله تعالى «و من يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد

١- التبيان للشيخ الطوسي، ج ٦، ص ٦٨، جامع البيان لابن جرير، ج ١٢، ص ١٥٤، التوفيق الرباني، ص ١٥٣، ومثله فى فيض القدير، ج ١، ص ٥٥، وتهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٤٢.

٢- الفصول المهمة للحر العاملي، ج ١، ص ٣٧٣، البحار، ج ٨، ص ٣٤٦، ومثله في جامع البيان، ج ٢، ص ٥٦، والدر المنثور، ج ٣، ص ٣٥٠.

فيه مهاناً» وقوله تعالى «ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون» وغيرها من الآيات الكثيرة وكلها تثبت بطلان هذا الوجه المخترع.

الجواب الخامس: وهو الصحيح الموافق لظاهر الآيات والروايات ملخصه ان يقال: اننا يجب ان لانكتفي بتركيز النظر على الأثر المادي المحسوس للجريمة والذنب، وانما نلاحظ ذلك في أطار الدوافع الذاتية للمذنب المجرم ومدى تأصل روح الاجرام. اي نحاول التعرف على الخلفيات النفسية التي تكشف عنها الجريمة فان لذلك اكبر الأثر في معرفة مدى أثرها.

و من هنا فاننا يحب ان نشخص العناصر الثلاثة التالية في الجريمة لنعرف مدىٰ تناسبها مع العقاب وهذه العناصر هي:

أولاً: نفس العمل الاجرامي ومدىٰ أثره على الفرد والمجتمع والمسيرة الانسانية التكاملية بما فيها الجوانب الأخلاقية والاجتماعية الاخرى.

ثانيا: نوع الجريمة من زاوية كونها تجرؤاً على حق معين.

فان نوع الجريمة يختلف باختلاف صاحب الحق فان الأمر يختلف فيما لو كان الأمر لايتجاوز تعدياً على حق انسان كافر، عما لوكان صاحب الحق مسلماً ورعا مثلاً ويزداد الامر فيما لوكان قريباً ويشتد لوكان منعماً بنعمة كبيرة أَو أباً أو أَماً. ويتغير الموقف فيما لو كان العمل يشكل اعتداء على المجتمع الحاضر او على الانسانية بكاملها.

ولكن كل هذا يهون اذا التفتنا الىٰ وجود حق حقيقي عظيم هو حق المولوية لله تعالى مالك الكون وخالقه ومسخره لصالح الانسان ومانح الانسان اعظم المواهب ﴿و ان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ان الانسان

لظلوم كفار﴾[١] انه الحق الذي لاتبتصور فوق عظمته عظمة. فاذا انتقلنا من عالم المولوية الحقيقية الى عالم الانسان وضعفه واحتياجه أدركنا عظمة التجري الانساني على الحقيقة الكبرىٰ في عصيان يرتكبه في الذنوب الصغائر فكيف به في الامور الكبائر؟ ثم كيف به في العصيان والطغيان ضد الفطرة والعقل والخالق والمنعم وانكاره او الاشراك وعباده من دونه و﴿ان الشرك لظلم عظيم﴾[٢] وتبدو عظمة الإنحراف العقائدي عند ما نطالع معاً الآية الكريمة ـ مثلاً ـ اذ يقول تعالى: ﴿لقد جئتم شيئاً إدّاً، تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدّاً، أن دعوا للرحمن ولداً﴾[٣].

ثالثاً: مدى الإصرار والعناد على الضلال:

و هو الجانب النفسي الهام الذي يجب ان يلحظ بعين الإعتبار ليبدو لنا الحجم الحقيقي للجريمة. فنحن نتأكد في كثير من الأحيان من ان البعض لوكانوا سيخلد ون في الدنيا فانهم لن يرتووا من ما يمتصون من دماء وما يهتكون من أعراض وما يسحقون من شعوب، ولن يرعووا عن عناد هم للحق والله تعالى بل يضلون يسعون في الأرض فساداً.

و من هنا فقد جاءت بعض الروايات التي تنسب علة خلود الكفار في النار ـ الى إصرارهم وعنادهم وعزمهم على مواصلة الضلالة الى الأبد لوكانوا خالدين[٤].

١- ابراهيم: ٣٤.
٢- لقمان: ١٣.
٣- مريم: ٩٠.
٤- راجع الجزء الثامن من بحار الانوار.

النتيجة: فاذا لاحظنا العناصر الماضية علمنا ان هناك تناسباً كاملاً بين نوع الجريمة وحجمها الحقيقي وبين عقابها دون ان يشكل ذلك اي عقبة في وجه العدل الإلهي.

ويجب أَن لانُغفِل - بالطبع - مدى علم الانسان بنوع الجريمة واستعداده الذهني لتصور عظمتها ومدى قدرته على اختيارها وغير ذلك مما يؤثر في نوعية العقوبة وهو أمر مأخوذ بعين الإعتبار بدقة في الحسابات الأُخروية الصارمة و﴿انما تجزون ما كنتم تعملون﴾[1]

ثانياً: الشفاعة

و من المشاكل التي تطرح كاعتراض على مسألة العدل الإلهي (الشفاعة). فيقال بأنها تعني التفرقة بين العباد وأَمثال ذلك - كما سيأتي - لما كانت هذه المسألة تمتاز بشيءٍ من الأُهمية فانه ينبغي ان نبسط الكلام فيها الى حد معقول متناسب مع هذه الدراسة السريعة فنتناول هذه المسألة من مختلف جوانبها ليتضح الحق فيها - ان شاء الله -

معنى الشفاعة

الشفاعة تعني: الانضمام، ويتبادر من لفظها انها تعني انضمام موجود اكمل الى آخر ناقص ليكمل نقصه.

اما في المصطلح العقائدي فتعني الشفاعة:

«تدخل الشافع لدى الله تعالى واستدعاء تقريب المستشفع اليه محو ما يبعده عنه»

١- الطور: ١٦.

شروط حصول الشفاعة

و يشترط في حصولها شرطان يرتبطان بصلاحية الشافع والمشفوع له، و هما:

الأول: صلاحية الشافع للشفاعة، وهي مقام الٰهي يمنح له جراء ثباته على الحق وعمل هام قام به في هداية البشرية حيث تقول الآية ﴿لايملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمان عهداً﴾[١] ﴿يومئذ لاتنفع الشفاعة الامن اذن له الرحمن ورضي له قولا يعلم ما بين أيديهما خلفهم﴾[٢].

و من هنا احتجنا لمعرفة الذين منحوا هذا الحق، والآيات والروايات تذكر لنا بعض هؤلاء الشفعاء، فمنهم الأنبياء، قال تعالى: ﴿و قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل عباد مكرمون... لايشفعون الا لمن ارتضى»[٣] وهكذا الأئمة (ع) ـ كما في الروايات المتواترة التي سنذكر بعضها ـ كذلك الملائكة كما قال تعالى: ﴿وكم من ملك في السماوات والأرض لاتغني شفاعتهم شيئاً الامن بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضىٰ﴾[٤] وهكذا الشهداء بالحق كما قال تعالى: ﴿و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾[٥].

و منهم المؤمنون كما جاء في الروايات الكثيرة، ويظهر حالهم بملاحظة

١- مريم: ١٩.
٢- طه: ١٠٩ - ١١٠.
٣- الانبياء: ٢٧ - ٢٨.
٤- النجم: ٢٦.
٥- الزخرف: ٨٦.

الآية الكريمة ﴿و الذين آمنو بالله ورسله أُولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم﴾[١].

و هناك استشفاع من نمط آخر هو استشفاع العمل ومكانه وزمانه فانها كلها تشكل استدعاء للمغفرة والرحمة والعفو عن صاحبها.

الثاني: قابلية المستشفع وهي بدورها يجب استفادتها من النصوص الشريفة وأَول مايستفاد هنا ان الكافرين بالله تعالى والمعاد لاتنفعهم شفاعة مطلقاً قال تعالى: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين: ما سلككم في؟ قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدّين حتى أتانا اليقين فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾[٢] والعلاّمة الطباطبائي يستفيد منها ان الشفاعة لأهل اليمين، وهم من ارتضي دينهم، قال تعالى: ﴿و لايشفعون الا لمن ارتضىٰ﴾[٣]

فالمشفوع لهم اذن هم من ارتضي دينهم ولكنهم ابتلوا بعمل الذنوب الكبيرة اذ الصغيرة معفو عنها.

و قد كتب ابو عبدالله الصادق (ع) الى أَصحابه:

«اعلموا انه ليس يغني عنكم من الله أَحد من خلقه شيئاً، لاملك مقرب و لانبي مرسل ولامن دون ذلك فمن سرَّه ان تنفعه شفاعة الشافعين عند الله فليطلب الى الله ان يرضىٰ عنه»[٤].

١- الحديد: ١٩.

٢- المدّثر: ٣٨ - ٤٨.

٣- الانبياء: ٢٨.

٤- روضة الكافي، ص ١، البحار، ج ٨، ص ٥٣، اصول الكافي، ج ٨ ص ٤٠٥.

علاقة الشفاعة بالاستغفار

قيل ان الغفران الإلهي لما كان يتم وفقاً لنظام خاص وعلى أسس واقعية دقيقة فانه يمر عبر نفوس سامية الى من يتعلق به فيكونون وسائل للغفران. فالشفاعة اذن وسيلة من وسائل غفران الله واسلوب لتنفيذ هذا الغفران على يد الشافع وسيتضح بعد هذا مالدينا من تعليق على هذا القول.

و الذي يبدو من خلال ملاحظة الآيات والروايات ان الشفاعة هي بنفسها استغفار وطلب العفو من الشافع للمستشفع، ولاريب في وجود نوع من الإمتياز ـ على اسس واقعية لمثل هذا الاستغفار من حيث صدوره من نفوس طاهرة.

دور الشفاعة في بعث الأمل

الشفاعة وجه من وجوه الرحمة الإلهية التي رأيناها تتمثل من قبل في قبول الدعاء وقبول التوبة، وسنراها متمثلة في أساليب اخرىٰ ان شاءالله تعالى.

بعد توضيح كل هذا، يتوضح دور الشفاعة في إعطاء عنصر الأمل فعالية وقوة، وتركيز الإطمئنان بتحقيق الأمل.

و يمكن أن نرجع تأثير الإيمان بالشفاعة في هذا المجال الى أربعة أدوار:

الف ـ دورها في عملية فتح باب الرجوع عن الانحراف.

ب ـ دورها في عملية الإطمئنان بتحقق النتيجة من تحقق درجة قربية او حاجة او مطلب دنيوي.

ج ـ دورها في عملية إيجاد نوع من الجزاء للعاملين على تحقيق الأهداف الكبرىٰ.

د ـ دورها في عملية الإتصال بالشافع وتأطير الأمل في حدود أهداف الشافع.

اما الدور الأول:

فإن التوبة تقوم بنفس هذا الدور وهو فتح أبواب العودة الى الطريق الصحيح، وتحويل العناصر المنحرفة الى عناصر فعالة لصالح السير الايجابي للمجتمع، وتخليصهم من عذاب الضمير والقلق الذي هو أقّل ما ينتج من الإنحراف.

فما معنى الشفاعة اذن اذا كانت التوبة والدعاء هي الباب المفتوح؟

و عند الجواب من هذا السؤال نود أن نؤكد على أنه:

١ ـ لتكن الشفاعة باباً آخر من أبواب الرجوع الى الله.

٢ ـ ولتكن للشفاعة فوائدها الأُخرى كما ماسيأتي من انها تخلق نوعاً من الربط الشديد بالشفيع، مما يحقق أهدافاً كبرىٰ تشترك في صنع الهدف العام للخلق، ففتح باب الشفاعة لفوائد خاصة تماماً كفتح باب الدعاء لفوائد إضافية كما مربنا سابقاً.

ومن جملة الفوائد: ما يمكننا ان نفترضه من أن الانسان المنحرف قد يصل به الأمر مرحلة يتصور معها ان توبته لن تقبل، وان دعاءه لن يستجاب نظراً لعظم جرمه. وعلاج هذه الحالة سوف يمكن باعطائه اشعاراً حسياً بأنه سيقترن مع طلبه ودعائه طلب من مقدم عظيم وجيه عندالله تعالى... وهذا المعنى يمكننا ان نلاحظه بوضوح في أساليب طلب

العفو التي تعلّمها الأدعية المتفرقة. فهي تلقن الداعي ان يعيش آفاق عظمة محمد وآل محمد، ويطلب منه تعالى ان يصلي عليهم بألسنة متعددة تحمل معها كل معاني الإرتباط بهم، ومن ثم تلقنه ان يستشفع بهم من عظيم الذنب وكبر الانحراف.

و اما الدور الثاني:

فواضح ان الاستشفاع بالأنفس الطاهرة المقربة منه تعالى: وبنص منه تعالى على الاستشفاع بهم لأجل تحقيق آمال الإنسان، سواء كان ذلك من حيث القرب الى الله تعالى وتحقيق درجة أعلىٰ من الرضا الالهي المطلوب، او من حيث الأماني والآمال في السعادة والنصر وحل المشاكل، هذا الاستشفاع له تأثيره في خلق اطمئنان بالنتيجة، وهو يعطي الأمل دفعاً لأجل ان يهيئ الأرضية المساعدة لتقبل التأثير.

أمّا الدور الثالث:

فيتمثل ـ كما سبق ـ في اعطاء العاملين في سبيل الهدف نوعاً من الجزاء، فقد وردت الأحاديث الكثيرة في أن المؤمن يشفع في خلقٍ كثيرٍ بأمر الله، وتلك أُمنية عظمى للإنسان المؤمن أن يقوم بالشفاعة لإنقاذ من يرتبط بهم بنوع من الإرتباط، وذلك اليوم يوم الجزاء والفزع الاكبر.لعمري إن هذا المقام الذي يعطيه الله لمؤمن هو من أعظم أنواع الجزاء تأثيراً في نفسه، وتحريكاً لحب ذاته في سبيل خدمة المجتمع والعقيدة، والتضحية في سبيلها بكل غال ورخيص.

و هنا تتخذ الشفاعة نفسها دور الأُمنية، فتبعث علـى العـمل لتـهيئة الأرضية المساعدة للحصول على ذلك الشرف الكبير.

و اما الدور الرابع:

و أخيراً فان الشفاعة في (دورها الرابع) تخلق ذلك الإرتباط العاطفي الواعي، المؤطر باطار عقائدي بالشفيع، اذ تركز مـنزلته لديـه، وتـجمله يقتفي اثره. وهذا المعنى له تأثيره في إعطاء الأمل صبغة الشفيع، ونـعني بذلك إعطاء الصبغة التي يرضاها الشفيع تبعاً لرضا الله تعالىٰ، مما يضمن لنا أملاً صحيحاً واعياً.

ومن هنا يمكن ان نضيف الى المواقف تأثير تصور النوع الثـاني مـن الشفاعة (و هو شفاعة العمل) في خلق الإحساس والشوق الكبير للدخول في موقف التبعية المجسد، في ذلك اليوم الذي «تذهل فيه كل مرضعة عما أرضعت» فينجو من تبعاته، اذ يـدخل فـي الوفـد الذي تـحيطه عـناية الرحمن، ويقوده الشفعاء الذين يظللهم الرضا الالهي. والرضـوان آنـذاك أقصىٰ ما يتصور من العطاء والنعيم:

﴿و رضوان من الله اكبر﴾[1]

الآراء في الشفاعة

سارت الامة الإسلامية في خطها العام متذ بدءِ عصر الإسـلام عـلى الإعتقاد بالشفاعة بفضل تعاليم القرآن الكريم والسنة الشريفة التي تبين

١ - التوبة: ٧٢.

بوضوح صحتها إجمالاً وأَنها ستقع حتماً. ولكن فئة من المسلمين عارضت الإيمان بها حتى وصلت به الى حد الشرك. وها نحن نذكر بعض الأقوال في هذه المسألة:

قال القاضي عياض: «مذهب اهل السنة جواز الشفاعة عقلاً ووجوبها سمعاً وبصريح الآيات وخبر الصادق (اي النبي (ص)) وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين. و اجمع السلف الصالح ومن بعدهم من أهل السنة عليها. ومنعت الخوارج و بعض المعتزله منها، و تعلقوا بمذاهبهم...»[١].

و قال الفخر الرازي: «أَجمعت الامة على ان لمحمد (ص) شفاعة في الآخرة»[٢].

و قال المحقق الطوسي: «الاجماع منعقد على الشفاعة في كلا جانبي زيادة المنافع واسقاط المضار»

و قال العلامة الحلي: «اتفقت العلماء من امة محمد صلى الله عليه وآله على ثبوت الشفاعة للنبي (ص) (تجريد الاعتقاد) وعليه قوله تعالى: عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً» هذا وقد حاول المنكرون تأويلها.

قال ابن تيميّة: «الشفاعة بمعناها المعروف شرك بالله ومُعتِقِدُه كافر، يجب على المسلمين ان يستتيبوه والا فيجب قتله»[٣].

وراح الطنطاوي يؤولها بأَنها مجرد نفحات علمية وأَخلاقية

١- راجع بحار الانوار، ج ٨، ص ٦٢.

٢- التفسير الكبير ج ٣، ص ٦٣.

٣- كشف الارتياب ص ١٦٣ و٢٣٨.

حكيمة آداب كريمة[١] في حين يبدو من الشيخ محمد عبده انها من المتشابهات ويجب أن نؤول المقصود منها.

بعض الروايات في الشفاعة

ذكرنا بعض الآيات الكريمة في ماسبق، وهي توضح وجود الشفاعة بمعناها المنسبق للذهن الشرعي في الإسلام وقد اجمع المفسرون على ان المقصود من قوله تعالى: ﴿عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾[٢] هو شفاعة النبي (ص) في أُمته وذلك كما صرح به الطبرسي.

وها هي بعض الروايات التي نكتفي بذكرها هنا:

١ ـ قال رجل لأبي عبدالله الصادق (ع): ان لنا جاراً من الخوارج، يقول إن محمداً يوم القيامة همه نفسه فكيف يشفع؟ فقال ابو عبدالله ـ عليه السلام ـ ما من أحد من الأولين والآخرين الا وهو يحتاج الىٰ شفاعة محمد (ص) يوم القيامة[٣].

٢ ـ روىٰ البخاري: حدثنا يوسف بن راشد حدثنا احمد بن عبدالله حدثنا أبوبكر بن عياش عن حميد قال سمعت أنساً رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: اذا كان يوم القيامة شفعت فقلت يا رب أدخل الجنة من كان في قلبه خردلة فيدخلون، ثم أقول ادخل الجنة من كان في قلبه أدنى شئ[٤]»

١- تفسير الجواهر ج ١ ص ٦٤.

٢- الاسراء: ٧٩.

٣- بحار الانوار، ج ٨ ص ٤٢، المحاسن، ج ١، ص ١٨٤، البحار، ج ٨ ص ٤٢.

٤- صحيح البخارى بشرح الكرماني، كتاب التوحيد باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الانبياء وغيرهم، ص١٩٧ ـ ١٩٨، البحار، ج ٨ ص ٤٨، جامع البيان، ج ١٥،

و روىٰ عن جماعة من أهل البصرة أتوا أنساً يسألونـه عـن حـديث الشفاعة، فحدثهم بها في حديث طويل... «قال رسول الله ـ صلى الله عليه و آله وسلم ـ: فأستاذن علىٰ ربي فيؤذن لي ويـلهمني مـحامد أحـمده بها... أخرله ساجداً، فيقال: يـا مـحمد ارفـع رأسك وقـل يسـمع، وسـل تعط، اشفع تشفع...»[١]

٣ ـ وروى مسلم ـ في جملة أحاديث الشفاعة التي يرويها ـ عن ابي سعيد الخدري قال: «قال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: اما اهل النار الذين هم أهلها فانهم لايموتون فيها ولايحيون ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم ـ أو قال بخطاياهم ـ فأماتهم إماتة حتى اذا كانوا فحماً اذن بالشفاعة...»[٢]

٤ ـ واخرج احمد والترمذي وابـن جـرير وابـن ابـي حـاتم وابـن مردويه البيهقي عن ابي هريرة عن النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في قوله تعالى: عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً ـ أوقال سئل عنه ـ قال: «هو المقام الذى اشفع فيه لأُمتي»[٣]

٥ ـ واخرج ابن ابي شيبة عن سلمان ـ رضي الله عنه ـ قال: «يقال له ـ أي لمحمد صلى الله عليه واله وسلم ـ: سل تعطه واشـفع تشـفع. وادع تجب. فيرفع رأسه فيقول: امتي ـ مرتين أوثلاثاً ـ فقال سلمان: يشفع في

ص ١٨٠.

١- البخاري، ج ٩، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

٢- مسلم، ج ١، ص ١١٨، وراجع، ص ١١٥ ـ ١١٦، مسند احمد، ج ٣، ص ١١، سنن ابن ماجه: ج ٢، ص ١٤٤١.

٣- الدر المنثور، ج ٤، ص ١٩٧، مسند احمد، ج ٢، ص ٤٤١، مسند ابن حنيفة، ص ١٧١.

كل من في قلبه مثقال حبة حنطة من إيمان...»[١]

٦ ـ واخرج ابن جرير عن ابن مسعود، قال: «ياذن الله تعالى في الشفاعة فيقوم روح القدس جبرئيل ـ عليه السلام ـ ثم يقوم ابراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ ثم يقوم موسى وعيسى ـ عليهما السلام ـ ثم يقوم نبيكم ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ واقفاً ليشفع، ولا يشفع أحد بعده أكثر مما شفع، وهو المقام المحمود..»[٢]

٧ ـ روى علي بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن محبوب عن زرعة بن محمد عن سماعة بن مهران ـ والسند صحيح ـ عن ابي عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن شفاعة النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يوم القيامة!

قال ـ عليه السلام ـ «يلجم الناس يوم القيامة العرق فيأتون الأنبياء العظام واحداً بعد واحد حتى ينتهوا الى النبي ـ (ص) ـ فيعرضون أنفسهم عليه ويخر ساجراً فيمكث ماشاءالله، فيقول الله عز وجل ارفع رأسك،اشفع تشفع، وسل تعط. وذلك قوله تعالى: «عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً»[٣]

١- الدر المنثور، ج ٤، ص ١٩٨، مصنف ابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٢٢١، وكتاب السنة عمرو بن ابي عاصم، ص ٣٧٠.

٢- الدر المنثور، ج ٤، ص ١٩٨، مسند ابي داود الطيالسي، ص ٥١، مستدرك الحاكم، ج ٤، ص ٤٩٧، مصنف ابن أبي شيبة، ج ٨ ص ٣٥٥، السنن الكبرى للنسائي، ج ٦، ص ٣٨٢.

٣- تفسير القصص، ص ٣٨٧، بحار الانوار، ٨ ص ٣٦، مسند احمد، ج ٢، ص ٤٣٥، صحيح مسلم، ج ١، ص ١٢٣، مسند ابن المبارك ص ٦٣، ومسند ابن راهويه، ج ١، ص٢٢٩.

٨ ـ روى الصدوق عن طريق الاعمش عن الامام الصادق ـ عليه السلام ـ قال: فاصحاب الحدود فساق. لايخلدون في النار ويخرجون منها يوماً. والشفاعة جائزة لهم وللمستضعفين اذا ارتضى الله عز وجل دينهم»[١]

٩ ـ روى الصدوق عن طريق التميمي عن الامام الرضاعن آبائه عن علي ـ عليهم السلام ـ قال: «من كذب بشفاعة رسول الله صلى الله عليه آله وسلم لم تنله»[٢]

١٠ ـ روى العياشي باسناده الى عبيد بن زرارة قال: «سئل ابو عبدالله ـ عليه السلام ـ عن المؤمن هل له شفاعة؟ قال: نعم، فقال له رجل: هل يحتاج المؤمن الى شفاعة محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يومئذ؟ قال: نعم، ان للمؤمنين خطايا وذنوباً، وما من احد الايحتاج الى شفاعة محمد يومئذ.

قال: وسأله رجل عن قول رسول الله ـ صلى الله وآله وسلم ـ «أنا سيد ولد آدم ولافخر»؟

قال: نعم يأخذ حلقة باب الجنة فيفتحها فيخر ساجداً، فيقول الله: ارفع رأسك، اشفع تشفع، اطلب تعط، فيرفع رأسه ثم يخر ساجداً فيقول الله: ارفع رأسك، اشفع تشفع، واطلب تعط، ثم يرفع رأسه فيشفع ويطلب يعطى»[٣]

١- الخصال، ج ٢، ص ١٥٤، البحار، ج ٦٩، ص ١٥٩.
٢- عيون أخبار الرضا، ص ٢٢٥، البحار، ج ٨ ص ٤٠.
٣- بحار الانوار، ج ٨، ص ٤٨.

بعض الاشكالات وردُها

يمكن ان يقال إن أهم الإشكالات التي تورد على الشفاعة تختصر فيما يلي:

أولاً: انها تنافي التوحيد في العبادة.

ثانياً: يلزم منها ان تكون رحمة الشافع اوسع من رحمة الله تعالى وهو ينافي الكمال المطلق.

ثالثاً: انها توجب الجرأة على القوانين وتشجع على الاجرام.

رابعاً: يلزم منها ان يقع الله تعالى تحت تأثير الشفيع في حين ان الله لايتأثر بشئ

خامساً: ان الشفاعة تفرقة امام القانون وهي تنافي العدل الإلهي.

سادساً: انه لايعقل دخل الشفاعة في تعليل استحقاق المذنب للعقاب، اذ الإستحقاق يتبع ما يصدر من نفس الفاعل لا من شخص آخر، فان كان المذنب قابلاً للعفو فلماذا لايغفرله والا فما معنى الشفاعة؟

سابعاً: ان القرآن الكريم يرد الشفاعة في قوله تعالى ﴿واتقوا يوماً لاتجزي نفس عن نفسٍ شيئاً ولايقبل منها شفاعة ولايؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾[1].

ثامناً: ان الشفاعة تتنافى مع المبدأ القرآني القائل بأنه «ليس للانسان الا ماسعىٰ».

و واضح ان بعض هذه الاشكالات تشكل رداً على أَصل الشفاعةمعقوليتها في حين تشكل الأُخرى على أَدلة اثباتها.

١- البقرة: ٤٨.

جواب العلامة المطهرى

و يمكن تلخيصه في مايلي:

١ ـ ان المجتمع الذي تتدخل في مقدراته الأموال والوساطات والقوة لهو مجتمع ضعيف القانون، وهذا بالضبط ضد الإطار الذي يعطيه القرآن الكريم لقوانينه، بحيث لايؤثّر ايّ من العوامل في السير العادل لمقررات الحكمة الإلهية، وهذا مانجده بوضوح في قوله تعالى «واتقوا يوماً لاتجزي نفس عن نفس شيئاً ولايقبل منها شفاعة ولايؤخذ منها عدل (اي رشوة)لا هم ينصرون» وقد وضّح التطبيق العملي للاسلام هذه الحقيقة الاسلامية.

٢ ـ الشفاعة شفاعتان: فالنوع الباطل منها هو النوع الذي يترك الفوضى و يجرّ الى الظلم وهو شفاعة الوساطة للمنع من إجراء القانون، وهذا هو النوع الذي تَرِدُ عليه الإشكالات الماضية، وهو الذي يفهمه بعض العوام منها، اذ جعلوا المقربين وسطاء الله في منع العقاب وهي أيضاً ما فهمه بعض المشركين وتصوروه في حق الاصنام وهو ماردّه الأنبياء والأوصياء و رفضوه.

اما النوع الصحيح من الشفاعة فهو على نحوين:

شفاعة العمل، وشفاعة الفضل. وشفاعة العمل تشمل النجاة من العذاب و نيل الحسنات وارتفاع الدرجات اما شفاعة الفضل فهي تقتصر على محو العذاب وربما الوصول الى بعض الحسنات ولكنها لاترفع درجة وهي التي عبرعنها (ص) بقوله:

«ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي اما المحسنون فما عليهم من سبيل»[١]

١- عيون اخبار الرضا، ج ٣، ص ١٢٥، الوسائل، ج ١٥، ص ٣٢٥، تفسير القرطبي، ج ٥ ص ١٦١، تاريخ دمشق، ج ١٣، ص ٤٦٣، البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٢٥٤.

والمقصود من شفاعة العمل هو تجسم الروابط الدنيوية الخيرة في الآخرة حيث تتجسم روابط القادة بأَتباعهم كرابطة النبي (ص) بالأئمة(ع) ورابطتهم هم بالأمة، وروابط المؤمنين بعضهم ببعض. حتى انه تتجسد رابطة القرآن بأَتباعه حيث ورد عنه (ص) «ان القرآن شافع مشفع»[1]

و هذا النوع من الشفاعة لاترد عليه اشكالات الشفاعة، وانما يتصور امكان ورودها على النوع الثاني، وهو شفاعة الفضل والمغفرة.

٣ ـ من المفاهيم الاسلامية التي يؤيدها النظر الواقعي مسألة الرحمة الالهية الواسعة فالأَصل في الانسان والكون الخير والفضل، في حين يشكل الشر عارضة وحلولاً وقتية للمشاكل.

كما ان من سنن الكون المبنية على الرحمة الالهية مسألة التطهير سواء في المجال التكويني المادي حيث تشكل عمليات التنفس وجريان المياه و تحلل الجيف نماذج للتطهير التكويني، او في المجال المعنوي عبر التوبة و الدعاء وأَمثالهما.

و من السنن الكونية المعبرة عن الرحمة الإِلهية مبدأ (السلامة)، فقد أَودع الله في أَعماق كل موجود ما يساعد على إِبقائه سالماً، وكمثال على ذلك وجود الكريات البيض التي تقاوم الميكروبات او وجود الفطرة الانسانية التي تحافظ على الوجود الشخصي والنوعي وتضمن الى حد بعيد سلامة السير ووضوح الاهداف.

١- البحار، ج ٨٩، ص ٢٠، المجازات النبوية، ص ٣٠٧، مجمع الزوائد عنه(ص)، ج ٧، ص ١٦٤، مصنف ابن ابي شيبة، ج ٧، ص ١٧٢، الجامع الصغير، ج ٢، ص ٢٦٤، كنز العمال، ج ١، ص ٥١٦.

وعليه

فالمغفرة الإلهية ليست ظاهرة استثنائية بل قاعدة كلية معبرة عن الرحمة الإلهية ﴿من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه﴾[١].

٤ ـ ان للمغفرة الإلهية نظاماً كباقي المبادئ الكونية العامة فالوحي مثلاً لاينزل على أي أحد وانما له نظام خاص، وهكذا المغفرة الالهية لايمكنها ان تتحقق بلاواسطة نفوس سامية، فعملية المغفرة ان نسبت الى الله سميت مغفرة وان تنسبت الى هذه النفوس السامية سميت شفاعة والشرط الأساس لهذه المغفرة هي قابلية الشخص لها «ان الله لايغفر أن يشرك به يغفر مادون ذلك لمن يشاء» فالايمان شرط الغفران وهناك شروط أخرى تعبّر عنها الآية «لمن يشاء» او «لمن ارتضى» وكأن القرآن أخفى بعض هذه الشروط ليتجنب النتائج السلبية لها ويحتفظ بايجابيتها.

٥ ـ فالشفاعة الحقيقية تشرع من الله وتنتهي للمذنب، والباطلة هي عكسها، والآيات التي تنفي الشفاعة تنظر الى هذه الحقيقة، وهي ان الشفاعة لله والاستشفاع يتم عبر الوسائل التي يقررها الله تعالى، ﴿يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة﴾[٢].

٦ ـ وهكذا يجاب على كل الاشكالات المذكورة آنفاً.

مناقشة هذا الجواب:

الملاحظ في هذا الجواب أن الشفاعة المذكورة فيه ترجع الى أحد أمرين:

١- الانعام: ١٦.

٢- المائدة: ٣٥.

الأول: ان الشفاعة مجرد تنفيذ لأوامر الله، وايصال نتائج الرحمة الالهية الى العبد المستحق لها، عن طريق بعض الوسائط التي اكتسبت دورها نتيجة سموها النفسي، وبهذا يعود الاستشفاع وتقديم هذا الشفيع بين يدي الله أمراً شكلياً ربما ترجع فائدته الى احترام هذا الشخص المقرب.

الثاني: ان الشافعين لهم تأثير تكويني في النتيجة ورفع العذاب، ولكن هذا التأثير كتأثير الدواء في الايصال الى الشفاء، وحينئذ فلاتكون الشفاعة معبرة عن مقام معنوي خاص.

و هذان الأمران ينافيان ما هو الظاهر من آيات الشفاعة ورواياتها من أنهاعملية توسل وتقرب الى الله عن طريق الشفعاء وتقديمهم واقعاً بين يدى الله والطلب اليه بجاههم ان يعفو عن الذنب فيخاطب المذنب الشفيع قائلاً: يا فلان إنّا توجّهنا واستشفعنا بك الى الله في قضاء حوائجنا وغفران ذنوبنا، يا وجيها عند الله اشفع لنا عند الله»

ان الظاهر من الروايات كقوله (ص) «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي» هي امتلاك مقام معنوى رفيع ومحاولة امتنان على اهل الكبائر بطلب العفو لهم من الله.

و عليه فلن نلجأ الى هذا الجواب الا اذا لم نستطع الإجابة على الاشكالات بغيره مما يوافق الظاهر القرآني والروائي الشريف.

و يمكن ان يقال ان الشفاعة تبدأ بطلب من العبد وتوسل من الشفيع تنتهي الى استجابة الله لدعاء الشفيع والعفو عن العبد المذنب.

فإن الاستشفاع وسيلة مؤثرة تماماً كالدعاء ففي كل من

الاستشفاع‌الدعاء فوائد ذاتية تؤثر في استحقاق العبد للمغفرة والاّ فلماذا الدعاء وهو من ضروريات الاسلام؟ اليس الله يعلم حاجة العبد فلماذا يرغّبه في الدعاء؟ اليس ذلك لان في الدعاء نفسه الأثر التربوى النفسي مما يساعد على تهيئة الا رضية الصحيحة للمغفرة؟

و مثل هذه الشفاعة لايرد عليها إشكال ـ كما بينه بعض الأساتذة ـ فليس التوسيط لدى الله وطلب العفو منه وتقديم مقام الشفيع المعنوي بين يديه شركاً او خروجاً على التوحيد في العبادة.

كما انها لاتعنى ان الشفيع أوسع رحمة من الله، بل ان الشفيع يتدخل رجاء استحقاق هذا المذنب المتوسل لأجله العفو بعد أن تتأثر إحساساته بتوسلات المذنب واصراره على الإعتذار، ولامانع من ذلك، وليس هذا يعني إعمال الأحاسيس فيما لاينبغي، وانما هو توسل الى الله للعفو، مما يساعد على تهيئة القابلية له.

ثم ان هذه الشفاعة لاتبعث على (الجرأة على القانون) بعد أَن كانت شروط قبولها كلها واحتواء الشفاعة على هذه الشروط غير واضحة مما يحذر الانسان من الوقوع في المعصية.

على أَن قبول المولى لشفاعة الشفيع ليس يعني وقوعاً تحت تأثيره‌الاّلجاء هذا الاشكال في الدعاء من الشخص نفسه وتضرعه خيفةرجاء، وانما يعني ذلك في الشفاعة ـ نوع جزاء للشفيع على أَعماله الحسنة.

اما إشكال التفرقة فيقال فيه:

أولاً: ما الإشكال في حدوث تفرقة في الاحسان طبق موازين معينة؟

ثانياً: بانه يمكن ان تشمل الشفاعة كل من يستحقها فلايكون هناك اي تفريق.

اما التوسل بالشفيع فهو لتحقق الأهلية للشفاعة في الشفيع، وأما الإشكال السادس حول إمكانية تدخل الشفاعة في تقليل استحقاق العقاب فيجاب عليه: باننا قلنا سابقاً إن المعصية توجد مقتضي العقاب الذي يوثر لو لم يوجد مانع من تأثيره خصوصاً وأن المولى قد وعدلاداعي للكذب.

اما وقد جاءت الشفاعة فانها تؤثر في رفع قبح التخلف عن الوعد أو أنها تؤثر ولاموضوع للتخلف بعد ان اخبر المولىٰ بالشفاعة مسبقاً.

و هكذا يحسن تلبية شفاعة الشفيع فيشكل مانعاً عن العقاب.

موقف القرآن من الشفاعة

بيقى لدينا ان نلاحظ موقف القرآن الكريم من الشفاعة وهل نفاها بشكل صريح او وضع مبدأ ينافيها، أم لا..؟

اما إن الشفاعة تنافي المبدأ القرآني القائل بانه (ليس للانسان الا ماسعىٰ) فهو أمر غير وارد قطعاً بعد ان عرفنا ان الشفاعة تشكل مظهراً من مظاهر الرحمة الإلهية ولاريب في أن الرحمة الإلهية تعني مضاعفة الأجر او العفو عن عقاب، وبالتالي تعني مضاعفة الثواب واضافة الأجر، والآية انما تقرر أن الأجر لايعطىٰ للانسان الا على أساس سعي واستعداد،الشفاعة نفسها لاتتم ـ كما قلنا ـ الاّ على هذا الأساس.

و اما الموقف القرآني من الشفاعة نفسها فان الملاحظ لأول وهلة أن

هناك آيات تنفي وقوع الشفاعة مطلقاً يوم القيامة كما فـي قـوله تـعالىٰ ﴿لابيع فيه ولاخلة ولاشفاعة﴾[١] او نفي منفعتها كقوله تعالى: ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾[٢].

و قد اجاب عنها العلامة الطباطبائي بقوله:

«و الجواب: اما عن الآيات النافية للشفاعة فقد عرفت أَنـها لاتـنفي مطلق الشفاعة بل الشفاعة بغير اذن الله وارتضائه، وأما عن الآيات النافية لمنفعة الشفاعة ـ على زعم المستشكل ـ فانها تثبت الشفاعة ولاتنفيها فان الآيات واقعة في سورة المدثر وانما تنفي الإنتفاع بها عن طائفة خاصة من المجرمين لاعن جميعهم،

و مع ذلك فالشفاعة مضافة لامجردة مقطوعة عن الاضافة. ففرق بين أن يقول القائل: فلا تنفعهم الشفاعة وبين أَن يقول: فـلا تـنفعهم شـفاعة الشافعين فان المصدر المضاف يشعر بوقوع الفعل فى الخـارج بـخلاف المقطوع عن الاضافة، نَصَّ عليه الشيخ عبد القاهر في «دلائل الإِعجاز». فقوله: شفاعة الشافعين يدل على ان شفاعة مـا سـتقع، غـير أَن هـؤلاء لاينتفعون بها، على أَن الإتيان بصيغة الجمع في الشافعين يدل على ذلك أَيضاً كقوله: «كانت من الغابرين» وقوله: «و كان من الكافرين»

و هناك آيات تؤكد مسألة الشفاعة كمامر من قبل. وقد رأينا ان العلامة الطباطبائي يجمع بين المجموعتين على أَساس ان الآيات النافية للشفاعة تنفي الشفاعة بدون إذن الله في حين ان المثبتة لها تثبتها باذن الله ورضاه.

١- البقرة: ٢٥٤.

٢- المدثر: ٤٨.

و الذي يبدو أن الآيات النافية للشفاعة ـ لاتقبل التـخصيص ـ فـهي تنفيها مطلقاً ولذا فهذا الجمع خلاف الظاهر.

و انـــما الذي يـــظهر هـــو أن المـراد بـالشفاعة المـنفية هـي نـفوذ الشفاعة تأثيرها بلا ان تنتسب الى الله تعالىٰ ومن الواضح ان الشفاعة التي تعطي مفهوم الإعانة لاقيمة لها مـالم تسـتند الى اللـه تـعالى، فـالاعانة الحقيقية لله «لله الشفاعة» اما الشفاعة التي اثبتت فهي تلك المسندة اليه تعالى اي التي شكلت استدعاء من قبل الشفيع واستجابة من قـبل اللـه تعالى.

«القضاء والقدر» و«الجبر والاختيار»

و ختاماً لمبحث العدل الإلهي نجد لزاماً علينا ان نعطي صورة موجزة عن هذا المبحث العقائدي موضحين شيئاً من تاريخه ومستعرضين بعض التصورات الخاطئة التي أوحت بكثير من النتائج السلبية.

و لما كان البحث عن القضاء والقدر الإلهيين يكتسب أهميته العملية الهامة من زاوية ادائه الى حسم المـوقف فـي مسألة (الجـبر والإخـتيار الانسانيين) فقد آثرنا البحث عن المسألة الأولى أولاً ومـن ثـم اعـطاء التصور الاسلامي الصحيح في مجال المسألة الثانية.

النقطة الاولى لمحة تاريخية

أوجد القرآن الكريم في الأُمة الإسلامية نهضة فكرية جليلة وذلك لما:

أ ـ طرح أمام الفكر الانساني المسألة الواقعية بصورتها الإلهـية التـي

تعني ربط الكون بكل ما فيه بالخالق العظيم المجرد من كـل خـصائص المادة بأعلى درجات التجريد والمتصف بكل صفات الكمال.

ب ـ وكون المفهوم الترابطي الدقيق عن النظام الكوني المتفاعل بكل جنباته وأصعدته بما فيها الإنسان وتاريخه وأهدافه.

ج ـ وربّى العقل والبرهان العقلي الدقيق وعلّم الانسان أساليب التفكير الصحيح واتّباع المنهج المنطقي السليم ليكون أقـدر عـلى درك المسألة الواقعية وتحمل مسؤوليته في الحياة.

د ـ وفتح أمامه صفحة التشريع الإلٰهي الدَّقيق للحياة والذي يضمن له النمو الفكري والحضاري المتواصل.

الى غير ذلك مما أنتج نتاجاً حضارياً سـامياً سـبق كـل المـقاييس المتصورة لأية نهضة فكرية.

و لذا كان من الطبيعي ان يتعمق الفكر الذي يؤطره القـرآن ويـهديه، ولكنه كان يحتاج الى ولادة ونمو ورعاية على يـد القـادة المـعصومين لئلايفلت زمامه وتكبوبه حداثته فيتهافت على موائد الفكر المسبق والذي اقيم على قواعد لايقبل الاسلام كثيراً منها لعدم واقعيتها.

و لو تسنى للاسلام ان يطبق خطته المـفروضة فـي تسـليم القـيادة السياسية والفكرية للقادة من أهل البيت (ع) المؤهلين لكان من الطبيعي ان لايقع المسلمون عبر نهضتهم الفكرية في منعرجات ملتوية أو وهدات لاخلاص منها. ولكان لها الأثر العميق في تاريخ الحضارة التـي صـنعها المسلمون.

و تعتبر هذه المسألة التي نتحدث عنها هنا من اولى المسائل الفكرية

التي طرحت في الفكر الانساني في جو قيادي منحرف استغلها لصالح انحرافه السياسي فعمق سوء فهمها وترك وبال ذلك للأجيال.

و على اي حال فقد كان الفهم النقي للمسلمين الأوائل واضحاً الى حد كبير بفضل تعليمات النبي الكريم حول التصور الإسلامي عن القضاءالقدر، حيث سئل (ص) عن الأحراز المتداولة لأجل الشفاء (و أضاف الغزالي أن السؤال كان عن الحرز والدواء) وهل تستطيع ان توقف مسير القدر؟ فأجاب (ص) (انهامن قدر الله)[١].

و قد نقل عن الإمام أميرالمؤمنين (ع) انه مرَّ تحت حائط آيل فقام انتقل الى حائط آخر فقيل له: يا أميرالمؤمنين أتفر من قضاء الله؟ فقال (ع) «أفر من قضاء الله الى قدر الله عز وجلّ»[٢].

و هناك نصوص أخرى توضح جداً وجود تصور صحيح للمسلمين عن القضاء والقدر وبما يبعدهما عن الجبر وفقد ان الإنسان لحريته وارادته.

ولكن انحراف الفهم وتصور وجود نوع من التعارض والتنافي أدى الى وجود مسلكين بين المسلمين أحدهما المسلك الجبري والآخر المسلك القائل بحرية الإنسان وقد سمّي أتباعه بـ(القدرية) ثم اندمج المسلكان في فرقتي الأشاعرة والمعتزلة بعد ذلك، فأيد الأشاعرة مبدأ الجبر، والمعتزلة مبدأ (القدر)، وراح كل من الطرفين يؤكد على مبدئه مستدلاً عليه بالآيات

١- قرب الاسناد للحميري، ص ٩٥، الوسائل، ج ٢، ص ٤٢٥، البحار، ج، ٥ ص ٨٧ ومثله في مسند احمد، ج ٣، ص ٤٢١، ومستدرك الحاكم، ج ٤، ص ١٩٩، واسد الغابة، ج ٥، ص ١٨٠.

٢- توحيد الصدوق، ص ٣٦٩، اعتقادات المفيد، ص ٣٥، البحار، ج ٥، ص ٩٧، ومثله في مفردات غريب القرآن للراغب، ص ٤٠٧.

القرآنية والاحاديث الشريفة وربما العقل.

و سنعرف في ما يأتي ان شاء الله أن مبدأ (القضاء والقدر) الشامل أمر إسلامي أَصيل في نفس الوقت الذى يعتبر فيه (مبدأ الإرادة الانسانية الحرة) مبدأ أَصيلاً أيضاً. وأَن سر الغلط يكمن في التصور المغلوط للقضاء و القدر الأمر الذي أدّى في النهاية الى اعتقاد التنافي بينهما.

و خير شاهد من الطبيعة الانسانية نسوقه هنا ونكتفي به، هو ذلك الفهم الطبيعي الساذج لمسألة القدر في صدر الإسلام والإنسجام الكامل بين هذا الفهم واعتقاد مسؤولية الانسان عن اعماله، الذي يستبطن ـ قبل أي شيْ ـ الإعتقاد بحرية الإرادة الانسانية، حتى كان المسلم يجد أَن كل مايفعل بملْ إرادته ما هو الا تطبيق لمبدأ (القضاء) والقدر الإلهي لاغير.

ولكن ما ان ثارت الشبه حتى تواردت الاشكالات، الأمر الذى دعا اهل البيت (ع) للقيام بتوعية فكرية عامة سوف نتعرض اليها ان شاء الله ولكننا نكتفي هنا بذكر رواية عن الامام امير المؤمنين (ع) حيث جاءه شيخ فجثىٰ بين يديه ـ بعد أَن رجع من صفين وقال له:

يا أَمير المؤمنين: أخبرنا عن مسيرنا الى أهل الشام أبقضاء من اللهقدر؟

فقال الامام (ع): اجل يا شيخ، ما علوتم من تلعة ولاهبطتم من واد الابقضاء من الله وقدر.

فرد الشيخ بقوله: عند الله احتسب عنائي، يا اميرالمؤمنين فقال الامام(ع) ـ مه ياشيخ فو الله لقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وانتم مقيمون، وفي منصرفكم وانتم منصرفون، ولم تكونوا في شيْ من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين.

فقال الشيخ: كيف لم تكن في شيٌ من حالاتنا مكرهين ولا اليه مضطرين، وكان بـ(القضاء والقدر) مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟

فقال أميرالمؤمنين (ع): او تظن: انه كان قضاء حتماً وقدراً لازماً؟ انه لو كان كذلك لبطل (الثواب والعقاب) والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى (الوعد والوعيد) ولم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن،لكان المذنب أولىٰ بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أَولىٰ بالعقوبة من المذنب.

تلك مقالة اخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمان، وحزب الشيطان(قدرية) هذه الامة ومجوسها، ان الله كلّف تخييراً ونبىٰ تحذيراً أعطىٰ على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً ولم يمّلِك مفوضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، و«ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»[١]

النقطة الثانية: أهمية المسألة عقائدياً واجتماعياً

تمتلك هذه المسألة أَهميته خاصة نظراً لكونها مسألة مطروحة لدىٰ الجميع حتى بسطاء الناس، فكل انسان يريد التعرف على مركزه في الحياة و دوره وأَصالته فيها، وهل يستطيع ان يصنع مستقبله أم هو انسان محكوم لابدله أَن يطوي سبيلاً معيناً لاغير.

١- نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٦٢، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٢٧، الارشاد للمفيد، ج ١، ص ٢٢٥، التوحيد للصدوق، ص ٣٨٠، ومثله مافي كنز العمال، ج ١، ص ٣٤٤، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٥١١.

كما ان قسطاً كبيراً من أَهميتها نابع من مساقطها وآثارها العملية الواسعة، حيث أَنها تشكل ـ كمامر ـ الأَساس الذي يؤدي على اختلاف النظر فيه ـ الى الجبر والتفويض الانسانيين بما في كل منهما من خصائص و تأثيرات على سلوك الانسان.

فمن الآثار السيئة المترتبة على الإعتقاد بالتفويض ان يعتقد المرء بفقدان الإشراف الإلٰهي، بل بالمحدودية في القدرة الإلهية في قبال الإرادة الانسانية، وهذا ـ بالاضافة الىٰ آثاره السلبية التي تدع الانسان يتصور لنفسه ماليس له خلافاً لمقتضيات العقل البشري الحاكم بسعه القدرة الالهية فيتكبر ويتجبر ـ منافٍ لمحكومية الانسان لله تعالىٰ.

في حين يمكن أَن يعدّ الاعتقاد بالجبرية وتحكّم القوى الغيبيّة في سلوك الانسان دون ان يملك بإزائها أية أَصالة، يؤدي الىٰ كثير من النتائج السلبية، ومنها مثلاً:

فقدان المسؤولية الأَخلاقية وتحول المجتمع الانساني الى مجرد آلات تعمل ما هو مخططلها من قبل دون ان تملك اي مقاومة، والفرق بينها وبين الآلات الميكانيكية الصامتة ان هذه الآلات لاتشعر بما تقوم به بينما يحسّ أَفراد الانسانية بما يقومون به ولكنهم يعيشون مرارة الإستسلام المطلق.

و بعد فقدان المسؤولية نجد أَن أَصل التشريع للبشرية والدعوة الى الصراط الخير والإعتقاد بالانسانية المتكاملة كلها تصبح أُموراً لامعنى لها في عالم جبري محتوم.

نعم ان الجبرية تُفقد الإنسان اهم خصيصة انسانية وهي الإرادة الحرة

في كثير من مجالات الحياة وهكذا يشكّل الاعتقاد بالجبر اشكالاً واسعاً علـى مسألة العـدل الإلهـي ومـعنى العـقاب والثـواب ومـدىٰ فـائدة التشريع،بالتالي تفقد هذه التصورات محتوياتها مطلقاً.

و الواقع:

ان تحكيم الوجدان بعد تـطهيره مـن الشـبه يـؤدي الى رفـض كـلا التصورين والإعتقاد الإجمالي بنوع من التوافق والإنسجام بين العقيدتين (القضاء والحرية) وهذا الشعور هو رصيد الإسلام الأصيل فـي تـحريك النفوس وابلاغها الواقع النقي وتحويله في مشاعرها الى ايجابية محركة.

هذا وقد استغلت الطبقة الحاكمة المعتدية الاعـتقاد بـالجبر لتـحكم قواعدها الظالمة وتبرر إجرامها واستغلالها وتضرب كـل شـوق للـتغيير واصمة إياه بتهمة الوقوف في وجه قضاء الله وقدره.

فهي اذن ـ بهذا الاعتقاد ـ معذورة في ما تقوم به من جهة، ومن جهة اخرى ليس للشعب ان يثور في وجهها لان ذلك يعتبر وقوفاً بوجه القدر.

و هذا ما يفسرلنا تبني بني أمية لفكرة الجبروا حتضانها وضرب فكرة (القدرية) واعدام زعمائها.

فقد سأل معبد الجهني شيخه الحسن البصرى عن تـمسك بـني امـية بـ(القضاء والقدر كثيراً فأجابه بقوله:

(هؤلاء اعداء الله يكذبون على الله)[١]

و كثرت شكوى الناس من قلة الأرزاق فواجههم معاوية وهو يتلو هذه

١- تاريخ مصر للمقريزي، ص ٣٥٢.

الآية «و ان من شيئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم»

فقام اليه الأحنف بن قيس وقال: (ان الله قسم رزقه بين عباده بالعدل، ولكنكم حلتم بينهم وبين أرزاقهم»[١]

و حدثنا ابن ابي الحديد عن ان معاوية كان يتظاهر بالجبر والإرجاءان المعتزلة كفروه لذلك[٢]

و هذا الأخطل يصف معاوية فيقول:

و عن امرئٌ لاتعدفينا نوافله أظفره الله فليهنأ له الظفر

و عن بني امية يقول:

نمت جدودهم والله فضلهم وجد قوم سواهم خامل نكد

هم الذين أجاب الله دعوتهم لما تلاقت نواصي الخيل واجتلدوا

و يوم صفين والابصار خاشعة امدهم اذ دعوا من ربهم مدد

و يقول مسكين الدارمي في شأن عقد الولاية ليزيد:

بني خلفاء الله مهلاً فإنما يبوئُها الرحمان حيث يريد

اذا المنبر الغربي خلاّه ربه فإن أمير المؤمنين يزيد[٣]

النقطة الثالثة:

معنى القضاء والقدر:

يقول الراغب الأصفهاني في مفرداته: القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك

١- البراهين، ص ٤٢.

٢- شرح نهج البلاغه، ج ١، ص ٣٤٠.

٣- راجع: ثورة الحسين للمرحوم شمس‌الدين، ص ١١٤ ـ ١٢٢.

أو فعلاً، وكل واحد منهما على وجهين: إلٰهي وبشري. فمن القول الإلٰهي قوله: ﴿وقضى ربك ان لاتعبدوا الا إياه﴾[١]... ومن الفعل الإلهي قوله: ﴿والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لايقضون بشئ﴾[٢] وقوله: ﴿فقضاهن سبع سماوات في يومين﴾[٣]... ومن القول البشري نحو قضى الحكام بكذا، فان حكم الحاكم يكون بالقول، ومن الفعل البشري (فاذا قضيتم مناسككم... والقضاء من الله تعالى أَخص من القدر لأنه الفصل بين التقدير فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل والقطع...»[٤]

و يقول: «فتقدير الله للاشياء على وجهين، أُحدهما: باعطاء القدرة.الثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة...»[٥]

و النتيجة من هذين النصين الذين يساعدهما التتبع في القرآن الكريمالسنة الشريفة: أَن:

القضاء: هو القول او الفعل المحكم القاطع

و القدر: هو المقدار والحد الطبيعي لوجود الأَشياء وتركيبها وعلاقاتها، كما جاء في الرواية عن الامام الرضا (ع) قال: (أَتعلم ما القدر؟ قلت: لا، فقال عليه السلام هي الهندسة ووضع الحدود في البقاء والفناء»[٦]

١- الاسراء: ٢٣.
٢- غافر: ٢٠.
٣- فصلت: ١٢.
٤- المفردات، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.
٥- المفردات، ص ٣٩٥.
٦- اصول الكافي، ج ١، ص ١٥٨، مسند الرضا، ج ١، ص ٣٦.

و قد ذكرت للقضاء والقدر أو الإبرام والتقدير معاني[١] منها:

أولاً: ان المراد منه ماوقع عليه الإبرام والتقدير الإلهي من السنن الكونية العامة الشاملة للأمور المحسوسة، كقانون الجاذبية والطرد عن المركز والدواء والشفاء وأمثالهما، والروابط الخفية بين المحسوسات كالرابطة بين الدعاء والمطر، والظلم والهلاك والإلتزام بالإيمان والنصرأمثالها.

فالتقدير: هو تفصيلات القانون وظروفه ونتائجه والقضاء هو ابرامه ثبوته وعمومه.

و يناسب هذا المعنى ماجاء في الرواية من أن أميرالمؤمنين (ع) عدل من عند حائط مائل مشرف على السقوط الى حائط آخر فقيل له: يا أميرالمؤمنين: أتفر من (قضاء الله)؟ فقال (ع): (أفر من قضاء الله الى قدر الله»[٢]

و كذلك ماجاء حول الرابطة الطبيعية القوية بين أعمال الانساناستحقاق الجزاء، حيث سئل الامام الرضا (ع): عن (قضاء اللهقدره) في أفعال العباد) فقال:

«الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنياالآخرة»[٣]

ثانياً: ان المراد منه الشريعة الاسلامية او مطلق التشريعات الإلهية،

١- ذكرت في بعض الكتب مثل (الانسان والقدر) للاستاذ المطهري، و(القضاء والقدر) للشيخ السبحاني.

٢- توحيد الصدوق، ص ٣٦٩، راجع: ص ٢٠٩.

٣- عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٧٨.

لأنها مقدرة بقدر دقيق منسجم مع الواقع الإنساني ومتطلبات العدالة لأنها لاتقبل النقص والخطأ.

و لعل هذا التفسير من باب التفسير بالمصداق، حيث قال اميرالمؤمنين(ع) في الرواية الماضية: «هو الامر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين في فعل الحسنة وترك السيئة.. وكل ذلك: قضاء في افعالنا وقدر لأعمالنا.[1]

ثالثاً: هو قانون العلية والترابط الصارم العام الذي يتم ضمن شروط ظروف محدودة ومقدرة. وهو امر فطري وجداني

رابعاً: ان التقدير إرادة الهية والقضاء قاطعيتها.

خامساً: ان التقدير هو العلم الدقيق الالهي الذي لايتخلف.

النقطة الرابعة:

هل تؤدي هذه المعاني الى الجبر؟

ان التأمل الدقيق في المعاني المذكورة للقضاء والقدر يوصلنا الى عدم وجود اي تنافٍ بين الاعتقاد بها والاعتقاد بحرية الانسان وارادته المتحررة من الضغط.

اما على المعنى الأول: فواضح، لأنه صحيح، ان بعض القوانين التكوينية والوضعية تؤثر أثرها، اراد الانسان ام لم يرد، ولذا فليس هو بمسؤول مطلقاً عن أية نتائج مترتبة عليها اذا لم يكن يملك اي منفذ

١- بحارالانوار، ج ٥، ص ١٢٦، الاحتجاج، ج ١، ص ٣١١، ارشاد المفيد، ج ١، ص ٢٢٦.

للإرادة ولكن الكثير منها قوانين يمتلك بـارادتـه ان يـجعل مـن نـفسه موضوعاً لها... ﴿انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفورا﴾[١] ﴿وهـديناه النجدين﴾[٢] ﴿أَهلكناهم لما ظلموا﴾[٣] ﴿أَمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾[٤] ﴿ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾[٥]. ﴿ذلك بان الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها عـلى قـوم حـتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[٦] ﴿فقلت استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾[٧] ﴿أوفوا بعهدي أُوفِ بعهدكم﴾[٨] ﴿والذيـن جـاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾[٩].

و من الرائع ان نعلم ان الاستحكام والإبرام وجريان الأمور بأَسـبابها يفسح ميدان الأمل الدافع للعمل الحر والاطمينان للـنتيجة وبـدون ذلك فالخمول والكسل وعدم التعويل عـلى الارادة الحـرة وانـتظار المـصير المجهول.

و اما على المعنى الثاني: فواضح جـداً اذ التشـريع يسـتهدف بـناء الانسانية التي سارت بارادتها في طـريق التكـامل ومـا هـو الا هـدىً ووعي ترهيب من الانحراف.

١- الانسان: ٣.
٢- البلد: ١٠.
٣- الكهف: ٥٩.
٤- الاسراء: ١٦.
٥- الرعد: ١١.
٦- الانفال: ٥٣.
٧- نوح: ١٠ - ١١.
٨- البقرة: ٤٠.
٩- العنكبوت: ٦٩.

و اما على المعنى الثـالث: فسـنبين ان الإرادة الانسـانية بـحقيقتها لاتحتاج إلّا الىٰ موجد ومبق ويمكنها ان تتجه الوجهة التي تشاءدون ان تتأثر في اتجاهها بأي عامل آخر، ولادليل مطلقاً على شمول قانون العلية لحالة اتجاهها بل الوجدان شهد بالعدم.

و اما على المعنى الرابع: أي أَن كل الموجودات الكونية لايمكنها ان توجد او تؤثر الا في اطار الإرادة الالهية لأنّها وجودات تعلقية حقيقتها الإرتباط والتعلق، ولا يمكن ان تحصل الا بوجود المتعلق الغني المطلق هو الله تعالى الذي يقوم الكون كله باسمه ﴿لا اله الا هو الحي القيوم﴾[1] ﴿ما قطعتم من لينة او تركتموها على أُصولها فباذن الله﴾[2] (الأعراف: ٥٨).

و في هذا المعنى يتعقد الأمر قليلاً وتتضارب الآراء وتتعدد الحلول

الحلّ الأول للمشكلة: هو ان يقال:

ان لكل حادثة من حوادث الحياة علة طبيعية هي السبب في حدوثها يترابط نظام الأسباب والمسببات ويوجد في هذا النظام نوعان من العلل: (العلل المُضطرة) كضروة الشمس وغروبها و(العلل المختارة) وهي شاعرة مريدة مختارة.

و في مورد العلل المختارة نقول: ان ارادة الله تعلقت بوجود معلولاتها عن اختيار، وبهذا فان فرض الصدور الجبري ينافي الاختيار.

و يمكن ان يقال في قبال هذا الحل

إن كان يقصد ان ارادة الله تعلقت بصدور أَفعال الانسان عن شعور منه

١- البقرة: ٢٥٥، وآل عمران: ٢٠.

٢- الاعراف: ٥٨.

بــانه مــختار ســواء كــان فـي الواقـع مـجبوراً أم لا، فـهذا لايـحل المشكلة لايفرض المسؤولية.

و ان قصد الاختيار الواقعي الثبوتي للانسان فانه لايحل المشكلة، اذ صحيح ان ارادة الله تعلقت بصدور العمل اختياراً ولكن كيف يـتم هـذا التصور مع محكومية الإرادة الإنسانية لقانون العلية العام وتأثرها الحتمي بعللها، ومعه كيف يمكن أن نتصور أنها حرة؟ وبتعبير آخر ان تعلق الإرادة الالهية بقوانين العلية العامة يبدو بينه وبين تعلق الارادة بصدور الفعل عن اختيار نوع من التنافي ولايمكن لهذا الحل ان يرفعه.

الحل الثاني: ان يقال:

ان الإرادة الانسانية خارجة عن إطار قانون العلية العامة بالوجدان لما كانت ممكنة فهي في وجودها محتاجة الىٰ خلق الهى ولكنه حل ناقص.

لان تأثيرها في التحريك أيضاً أثر ممكن يحتاج الى جعل الهي.

الحل الصحيح هو أن يقال ما ملخصه:

ان قانون العلية عام بلاريب ولكنه يتخلف بشهادة الوجدان في الارادة الانسانية فإن كل ما يتصور وما يقال مـن عـلل للارادة الانسـانية مـثل (الغرائز والميول الشديدة) كل ذلك يمكننا ان نتصور تحققه فـي النـفس الانسانية ونتصور معه بقاء الارادة الانسانية حرة صامدة امامها، وعـليه فإن الروح الانسانية يمكنها ان تريد بدون ان تقع تحت أي تأثير من عامل آخر.

و يمكن تنبيه الوجدان الى هذه الحقيقة بالاشارة الى تـعلق الشـوق الأكيد أحيانا بالأمور المستحيلة مع عدم وجود إرادة لها مطلقاً.

و انما يؤثر الشوق أثره اذا غفل الإنسان عن نفسه.

أَو يساعد على الترجيح في ما اذا واجه الإنسان سبيلين أَمامه يؤديان الى مقصوده وربما لم يكن للترجيح أَي باعث الا الوصول الى المقصود كما يشهد الوجدان أَيضاً.

فاذا كانت الإرادة الانسانية متحررة عن قانون العلية، قلنا إن الإرادة ـ حدوثاً وبقاءً وبالضمن امكانها للتأثير ـ كلها امور ممكنة تحتاج لجعل تكويني إلهي، وقد شاءت ارادة الله ان توجد الإرادة في الانسان في كثير من المجالات التكاملية وتدوم وتؤثر في التحريك والدفع وصوغ السلوك الانساني.

و من هنا

يتبين لنا معنى (الأمربين الأمرين) الذي أَفهمه الأئمة من أَهل البيت(ع) لشيعتهم وان الارادة من جهة مخلوقة محتاجة لإذن الله وارادته حدوثاً وبقاءً وتأثيراً فلن تؤثر الاباذنه تعالى.

و هي من جهة اخرى عملية حرة للنفس الانسانية مما يجعلها مسؤولة عن نتائجها. وبهذا يمكننا ان ننسب العمل الى الانسان باعتبار نشوئه من ارادته والى الله تعالى باعتبار اذنه باستمرار الارادة وتأثيرها.

و يقرب آية الله الخوئي مسألة الأمر بين الأمرين بضرب المثال التالي:

«لنفرض انساناً كانت يده شلاء لايستطيع تحريكها بنفسه، وقد استطاع الطبيب ان يوجد فيها حركة إرادية وقتية بواسطة قوة الكهرباء،

بحيث اصبح الرجل يستطيع تحريك يده بنفسه متى وصلها الطبيب بسلك الكهرباء، واذا انفصلت عن مصدر القوة لم يمكنه تحريكها أَصلاً. فاذا أَوصل الطبيب هذه اليد المريضة بالسلك للتجربة مثلاً، وابتدأ ذلك الرجل المريض بتحريك يده ومباشرة الاعمال بها، والطبيب يمده بالقوة في كل آن ـ فلا شبهة في ان تحريك الرجل ليده في هذه الحال من (الامر بين الامرين)، فلا يستند الى الرجل مستقلاً لانه موقوف على إِيصال القوة الى يده، وقد فرضنا أنها بفعل الطبيب، ولا يستند الى الطبيب مستقلاً، لان التحريك قد أَصدره الرجل بإرادته، فالفاعل لم يجبر على فعله لأَنه مريد، ولم يفوض اليه الفعل بجميع مبادئه، لأن المدد من غيره، والأَفعال الصادرة من الفاعلين المختارين كلها من هذا النوع» (البيان في تفسير القرآن ص٦٥)

بعض الآيات حول الموضوع

واذا جمعنا بين مجموعتي الآيات التي تتحدث عن هذا الموضوع توضحت لنا هذه الحقيقة.

﴿يقولون هل لنا من الأَمر شيْ؟ قل ان الأمر كله لله يخفون في أَنفسهم ما لايبدون لك يقولون: لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم﴾[1].

١- آل عمران: ١٥٤.

﴿و ان من شئ الاعندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم﴾[1].

﴿قد جعل الله لكل شئ قدراً﴾[2] ﴿فيضل الله من يشاء يهدى من يشاء﴾[3].

﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء تعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على شئ قدير﴾[4].

﴿ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[5].

﴿و ضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بانعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾[6].

﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس﴾[7] ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها﴾[8].

بعض الروايات في الموضوع

ذكرنا من قبل بعض الروايات، وها نحن نضيف اليها الروايات الشريفة التالية:

فقد جاء في تحف العقول أن رجلاً اسمه عباية سأل الامام امير

١- الحجر: ٢١.
٢- الطلاق: ٣.
٣- ابراهيم: ٤.
٤- آل عمران: ٢١.
٥- الرعد: ١١.
٦- النحل: ١١٢.
٧- الروم: ٤١.
٨- الشورى: ٢٠.

المؤمنين عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل؟ وهل أن الإنسان يملك الإستطاعة والقدرة على أعماله؟ واذا كان الأمر كذلك، فكيف يتدخل في عمل يعمله الإنسان بقدرته واستطاعته؟ فقال له الامام اميرالمؤمنين (ع): إنك سألت عن الاستطاعة، فهل تملكها من دون الله او مع الله؟

فسكت عباية، فقال له اميرالمؤمنين (ع):

«قل يا عباية، قال: وما أقول؟ قال (ع): إن قلت: إنك تملكها مع الله قتلتك. وان قلت: تملكها دون الله قتلتك قال عباية: فما أقول يا أميرالمؤمنين؟

قال: تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فان يملكها اياك كان ذلك من عطائه،

و ان يسلبكها كان ذلك من بلائه، وهوالمالك لما ملكك والقادر ما عليه أقدرك»[١]

وسأل رجلٌ الصادق (ع)، فقال:

قلت: أجبرالله العباد على المعاصي؟ قال: لا قلت: ففوض الأمر اليهم؟ قال: لا،

قال: قلت فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك.

وفي رواية اخرىٰ عنه (ع): لاجبر ولاقدر، ولكن منزلة بينهما[٢]

وروي عن أميرالمؤمنين (ع) حين أتاه نجدة يسأل عن معرفة الله، قال:

١- تحف العقول، ص ٣٤٥، البحار، ج ٥، ص ٧٥، كنز العمال، ج ١، ص ٢٤٩.
٢- البيان ص ٣٤٦، الكافي ج ١ ص ١٥٩، الفصول المهمة، ج ١ ص ٢٣٦.

يا أَميرالمؤمنين بماذا عرفت ربك؟ قال (ع)، بالتمييز الذي خولنيالعقل الذي دلني، قال: أفمجبول انت عليه؟ قال: لوكنت مجبولاً ما كنت محموداً على إحسان ولامذموماً على إساءة وكان المحسن أولىٰ بـاللائمة مـن المسيئ فعلمت ان الله قائم باق ومادونه حدث حائل زائل، وليس القديم الباقي كالحدث الزائل قال نجدة: أجدك اصبحت حكيما يا امير المؤمنين، قال: أَصبحت مخيراً فان أتيت السيئة بمكان الحسنة فأَنـا المـعاقب عليها[1]

سئل الصادق (ع) هل أَجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال (ع) هـو اعدل من ذلك فقيل له: فهل فوض اليهم؟ فقال (ع) هو أعز واقهر لهم من ذلك[2]

وروي عن الصادق عليه السلام قوله:

الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم ان الأَمر مفوض اليه، فقد أَوهن الله في سلطانه، فهو هالك، ورجل يزعم ان الله جل وعز أَجبر العباد على المعاصي وكلّفهم ما لايطيقون، فـقد ظـلم اللـه فـي حكـمه، فـهو هالك:رجل يزعم أَن الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لايطيقون، فاذا احسن حمدالله واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ [3].

١- تحف العقول، ص ٣٤٥ـ ٣٤٦.

٢- تـحف العـقول، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦، الكـافي، ج ١، ص ١٥٩، تـاريخ دمشـق، ج ٥١، ص١٨٢، الفصول المهمة للحر العاملي، ج ١، ص ٢٣٦، ومثله في لسان الميزان لابن حجر، ج ٤، ص ٤٤٧.

٣- تحف العقول، ص ٣٧١، البحار، ج ٧٥، ص ٢٥٥.

والأخبار في هذا المجال كثيرة، ونحن نعتقد أنه لو لا أهل البيت (ع) لانجرت الأمة الى منعطفات خطرة، وربما كانت تفقد جل عقيدتها ونظمها الاسلامية.

هذا كله بالنسبة للمعنى الرابع للتقدير، أما المعنى الخامس المرتبط بالعلم الإلهي الأزلي.

فيمكن ان يقال فيه: إن العلم الإلهى تعلق بوقوع الفعل من العبد على نحو الاختيار الكامل وهذا لايؤدي مطلقاً الى الجبر، والّا لأدىٰ الى تخلف ما تعلق به العلم الالهي نفسه.

«و ما يوجبه العلم الإلهي الأزلي هو صدور أثر الفاعل الطبيعي من الفاعل الطبيعي، واثر الفاعل الشعورى من الفاعل الشعورى، وأثر الفاعل المجبور من الفاعل المجبور، واثر الفاعل المختار من الفاعل المختار،لايقتضي العلم الالهي ان يصدر أثر الفاعل المختار من ذلك الفاعل قهراً وجبراً»(١)

النقطة الخامسة ـ القدر الحتمي وغير الحتمي

جاء في بعض الروايات ـ واشارت الآيات الى ـ وجود قدر محتوم آخر غير محتوم.

فكيف يمكن تصوير عدم الحتمية في القضاء والقدر مع وجود قانون العلية العام الذي لايتخلف؟

١- شرح هذه النظرية سماحة استاذنا العلامة الشهيد المطهري، في كتابه (الانسان والقضاء و القدر)، وقد هزّني هذا اليوم (٥/ج٢/١٣٩٩) نبأ استشهاده ابان الثورة الاسلامية الظافرة في ايران.

تفاسير للقدر غير المحتوم

ذكرت للقدر غير المحتوم تفاسير كما يلي:

الاوّل القدر الطبيعي اى المسير الطبيعي المفروض للموجود كالمسير الطبيعي لبذرة شجرة التفاح وهو الصيرورة شجرة مورقة وهذا القدر الإقتضائي محتمل التبدل عندما تعرض بعض العوارض فتميت الشجرة.

و من هنا نعرف معنى ما ورد في البحار (ج ٤ ص ١١٦) من أن الدعاء يغير الأجل غير الحتمي دون الحتمي اى يمنع من المسير الطبيعي للعمل.

و عليه فالقدر المحتوم هو ما يعلمه الله من المسير والمصير والشروط التي ستحصل.

و بتعبير آخر فان غير المحتم هو بملاحظة الحادثة بالنسبة الى جزء علتها والمحتم هو بملاحظة العلة التامة لها.

الثانى[1]: ان غير المحتم يعني وجود امكانات عديدة امام الموجود المادى كالشجرة التي تحوى امكانات التكامل والزوال المختلفة.

و كل امكان يشكل نوعا من القضاء والقدر فاذا شرب المريض الدواء فشفي كان ذلك بالقضاء واذا لم يشرب فمات كان ذلك نوعا آخر منه، اي من القضاء.

اما المحتم فهو الإمكان الوحيد المتروك أَمام الموجودات المجردة التي ليس لها الانوع خاص من الوجود.

وتدخل أَفعال الإنسان في غير المحتم لاحتوائها على كل الإمكانات

١- الانسان والقضاء والقدر للمطهري.

الموجودة أَمام النبات والحيوان بالإضافة لوجود الإِرادة الخَـلْقية وقـوة الترجيح عند الانسـان.

الثالث: ان غير المحتم هو الظواهر التي يـمكن للإنسـان ان يـغيرها كدناءة الأب التي يمكن ان تؤثر في الطفل ولكنه يمتلك إرادة تـغييرها، وذلك، في مقابل ما لايمكنه تغييره من القوانين، كقوانين الجنون الوراثي.

و هناك تفسيرات أخرىٰ

و الملاحظ ان التفسير الأول هو الأقرب للظواهر اللفظية.

الدعاء والقضاء

بعد العرض السابق تبين لنا مفهوم تغيير الدعاء للقضاء، ولتوضيح ذلك اكثر، نقول:

ان التصور القرآني عن القوانين التكوينية يعطيها مجالاً أَوسع بكثير من المجال المادي الضيق.

ان القرآن مثلاً يعتبر هلاك الأُمم نتيجة كفرها وظلمها سنة طبيعية كونية و كذلك قانون ﴿وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً﴾ او ﴿ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأَنفسهم﴾ او ﴿وأَن استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾

كل هذه وغيرها قوانين تكوينية لها أَثرها، وكلها تشكل قضاء وقدراً لهذا الكون. والدعاء وتأثيره لايخرج عن هذا الإِطار، فاذا كان القدر غير الحتمي مشترطاً بالدعاء الانساني او عدم الدعاء، فـإِن الدعـاء حـينئذ سيؤثر أثره كتطبيق من جهة للقضاء والقدر، ومنع من جهة اخرى لقضاء وقدرٍ آخر غير حتمي.

النقطة السادسة ـ البداء

و اخيراً لابد لنا من الحديث عن التصور الشيعي الصحيح لهذه المسألة التي جرها سوء الفهم الى تصور غير واقعي دعا الكثيرين من اعداء الشيعة لتعييرهم، بل لتكفيرهم، لانهم يقولون بـ(البداء)

ذكر صاحب الملل والنحل نقلاً عن سليمان بن جرير الزيدي، أنه قال: «ان أئمة الرافضة قد وضعوا مقالتين لشيعتهم، لايظهر احد قط عليهم.[1]

احدهما: القول بالبداء، فاذا أظهروا قولاً: انه سيكون لهم قوة وشوكة وظهور ثم لايكون الأمر على ما اظهروه. قالوا: بدا الله تعالى في ذلك.

و الثانية: التقية. فكل ما أرادوا تكلموا به. فاذا قيل لهم في ذلك انه ليس بحق وظهر لهم البطلان قالوا: انما قلناه تقية، وفعلناه تقية»[2]

و نقل عن الفخر الرازي قوله: «قالت الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو انه يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده وتمسكوا بقوله تعالى ﴿يمحوالله مايشاء ويثبت﴾[3] وهذا باطل، لأن علمه من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك، فان دخول التغيير والتبديل فيه محال»[4]

و هناك تصريحات غيرها

وكل من انتقد الشيعة على القول بالبداء تصور أن البداء يعني: ان يطلع

١- اي لايغلبهم اويُلزمهم.
٢- ص ١٦٠.
٣- الرعد: ٣٩.
٤- البداء عند الشيعة، ص ٣٣.

الله على تجدد شي جديد لم يكن قد تنبأ به من قبل، أوحسب له حسابه.

في حين راح يعلل البعض القول بها بتعليلات سخيفة واهية.

استظهار:

والذي يظهر من متابعة الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام وأقوال العلماء: أن القول بالبداء ما هو الا نفس الايمان بمضمون المقطع القرآني الشريف ﴿يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب﴾.

حيث رأينا من قبل ان: القضاء والقدر الإلهي إما أن يكون محتوماً بارادة الله تعالى فلامردله، واما أن يكون غير محتوم وإنما هو بنحو الإقتضاء، وعندئذ فمن المتوقع ان تتخذ الحوادث مسيراً جديداً خلافاً لطبيعة الأمور، بعد ان تستجد أُمور اخرىٰ وتتدخل قوانين كونية أُخرىٰ ـ باذن الله تعالى ـ فيبدو امر جديد للقدر الإلهي لم يكن متوقعاً من قبل.

و الملاحظ في النصوص الشريفة أن الإعتقاد بالمحو وآلإثبات والقول بالبداء كان تأكيداً على نفي العقيدة اليهودية المنحرفة بأن «يدالله مغلولة» و اثبات ان يديه مبسوطتان ولايحدمن قدرته شيئ.

فاذا كان القدر محتوماً فهو بإرادته تعالى.

و اذا كان غير حتمي فهو كذلك، ولن تمر الحوادث بمجرى الا وهي تطبق قدراً وقضاء وارادة الهية.

هذا هو ما يفهم من الروايات وما اكدت عليه النصوص الواردة عن أئمة الشيعة واقوال علمائهم، وهو مفهوم أصيل في العقيدة الإسلامية، يعمل على:

١ ـ تنزيه الله تعالى من اي نقص في القدرة وابطال سخافات اهل الكتاب.

٢ ـ فتح باب الأمل للناس وتفجير طاقات الإبداع ليعملوا بكل جهدهم على تحدي الواقع المنحرف رغم مظاهر والقوة والعزة الظاهرية التي يمتلكها.

٣ ـ اعطاء تفسير صحيح لكثير من الأُمور التي يظن الناس أَنها من الأُمور المحتمة ثم ينكشف لديهم عدم ذلك.

أَقوال بعض العلماء في (البداء)

قال الصدوق في كتاب العقائد: «باب الاعتقاد في البداء» ان اليهود قالوا: ان الله تبارك وتعالى قد فرغ من الأَمر، قلنا: بل هو تعالى كل يوم هو في شأن لايشغله شأن عن شأن، يحيي ويميت، ويخلق ويرزق ويفعل مايشاء، وقلنا «يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» وأنه لايمحو الا ما كان، ولايثبت الا مالم يكن، وهذا ليس ببداء كما قالت اليهود أَتباعهم فنسبنا في ذلك الى القول بالبداء، وتبعهم على ذلك من خالفنا من أهل الأَهواء المختلفة. وقال الصادق عليه السلام: «ما بعث الله نبياً قط حتى يأخذ عليه الإقرار لله بالعبودية وخلع الأَنداد، وأَن الله يؤَخّر ،و يقدم مايشاء» ونسخ الشرايع والأَحكام بشريعة نبينا وأحكامه من ذلك، ونسخ الكتب بالقرآن من ذلك، وقال الصادق عليه السلام: «من زعم أن الله عزجل بدا في شئ ولم يعلمه أمس فأبرأمنه» وقال: «من زعم أن الله بداله من شئ بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم»:

و قال الشيخ الطوسي في العدة: البداء حقيقة في اللغة هو الظهور،لذلك يقال: بدالنا سور المدينة، وبدالنا وجه الرأى، وقال الله تعالى: ﴿وبدا لهم

سيئات ما عملوا﴾[١] ﴿وبدالهم سيئات ماكسبوا﴾[٢].

و يراد بذلك كله «ظهر» وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيئ بعد ان لم يكن حاصلاً، وكذلك في الظن، فأما اذا أضيفت هذه اللفظة الى الله تعالى فمنه ما يجوز اطلاقه عليه، ومنه ما لايجوز، فأما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه، ويكون اطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع، وعلى هذا الوجه يحمل جميع ماورد عن الصادق عليه السلام من الأخبار المتضمنة لإضافة البداء الى الله تعالى دون ما لايجوز عليه، من حصول العلم بعد أن لم يكن، ويكون وجه اطلاق ذلك فيه، تعالى، والتشبيه هو أنه اذاكان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً لهم، يحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلاً لهم، اطلق على ذلك لفظ البداء.

و ذكر سيدنا الاجل المرتضى قدس سره وجها آخر في ذلك: وهو أن قال: يمكن حمل ذلك على حقيقته بأن يقال: بدا له تعالى بمعنى أنه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهراً له، وبداله من النهي ما لم يكن ظاهراً له، لان قبل وجود الامر والنهي لايكونان ظاهرين مدركين، وانما يعلم أنه يامر أو ينهي في المستقبل فاما كونه آمراً وناهياً فلا يصح أن يعلمه الا اذا وجد الأمر والنهي، وجرى ذلك مجرى أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالى: ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم﴾[٣] بان نحمله على أن المراد به حتى نعلم جهادكم موجوداً لان قبل وجود الجهاد لايعلم الجهاد موجوداً وانما يعلم كذلك بعد حصوله فكذلك القول في البداء وهذا وجه حسن جداً.

١- الجاثية ٣٣.
٢- الزمر: ٤٨.
٣- محمد: ٣١.

و قال الامام العلامة، معلم الأمة الشيخ المفيد محمد بن النعمان في كتاب تصحيح الاعتقاد في شرح ما قدَّمناه من كلام الصدوق: قول الإمامية في البداء طريقة السمع دون العقل وقد جاءت الأخبار به عن أئمة الهدى عليهم السلام، والاصل في البداء هو الظهور، قال الله تعالى: ﴿وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾[١] يعنى به ظهر لهم من أفعال الله تعالى بهم مالم يكن في حسبانهم وتقد يرهم وقال: ﴿وبدالهم سيئات ماكسبوا وحاق بهم﴾[٢] يعنى ظهر لهم جزاء كسبهم وبان لهم ذلك تقول العرب و«قد بدا لفلان عمل حسن، وبداله كلام فصيح» كما يقولون: «بدا من فلان كذا» فيجعلون اللام قائمة مقامه، فالمعنى في قول الإمامية: بدالله في كذا أي ظهر له فيه، ومعنى ظهر فيه أي ظهر منه، وليس المراد منه تعاقب الرأى ووضوح أمر كان قد خفي عنه، وجميع أفعاله تعالى الظاهرة في خلقه بعد أن لم تكن فهي معلومة فيما لم يزل، وانما يوصف منها بالبداء ما لم يكن في الاحتساب ظهوره، ولا في غالب الظن وقوعه، فأما ما علم كونه وغلب في الظن حصوله فلا يستعمل فيه لفظ البداء، وقول أبي عبدالله عليه السلام: «مابدالله في شئ كما بداله في اسماعيل» فانما أراد به ما ظهر من الله تعالى فيه من دفع القتل عنه، وقد كان مخوفاً عليه من ذلك، مظنوناً به، فلطف به في دفعه عنه، وقد جاء الخبر بذلك عن الصادق عليه السلام، فروي عنه (ع) أنه قال: «ان القتل قد كتب على اسماعيل مرتين فسألت الله في دفعه عنه فدفعه»[٣] وقد يكون الشئ مكتوباً بشرط فيتغير

١- الزمر: ٤٧.

٢- الزمر: ٤٨.

٣- تصحيح اعتقادات الامامية للمفيد، ص ٦٦، المسائل العكبرية للمفيد، ص ٩٩.

الحال فيه، قال الله تعالى: «ثم قضى أجلاً واجل مسمى عنده»[١]، فتبين أن الاجال على ضربين: ضرب منها مشترط يصح فيه الزيادة والنقصان، ألاترى الى قوله تعالى: ﴿وما يعمر من معمر ولاينقص من عمره الا في كتاب﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنواو اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾[٣] فبين أن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبرو الانقطاع بالفسوق.

و قال تعالى ـ فيما أخبر به عن نوح عليه السلام في خطابه مع قومه ـ «استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدرارا» الى آخر الآيات، فاشترط لهم بالاستغفار مدالأجل وسبوغ النعم فلما لم يفعلوه قطع آجالهم وبتر أعمارهم واستأهلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى يختص ما كان مشترطاً في التقدير وليس هو الإنتقال من عزيمة الى عزيمة، ولا من تعقب الرأي ـ تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً ـ

و قد قال بعض أصحابنا: ان لفظ البداء اطلق في أصل اللغة على تعقيب الرأى والإنتقال من عزيمة الى عزيمة، وانما اطلق على الله تعالى على وجه الإستعارة كما يطلق عليه الغضب والرضا مجازاً غير حقيقة وان هذا القول لم يضر بالمذهب، اذالمجاز من القول يطلق على الله تعالى فيما ورد به السمع، وقد ورد السمع بالبدا. على مابينا. والذي اعتمدناه في معنى البداء انه الظهور على ما قدمت القول في معناه، فهو خاص فيما يظهر من الفعل الذي كان وقوعه يبعد في النظر (الظن خ ل) دون المعتاد، اذ لو كان

١- الأنعام: ٢.
٢- فاطر: ١١.
٣- الأعراف: ٩٦.

في كل واقع من أفعاله الله تعالى لكان الله تعالى موصوفاً بالبداء في كل أفعاله وذلك باطل بالاتفاق.[١]

و قال آية الله الخوئي في (البيان):

«فالقول بالبداء هو الاعتراف الصريح بأن العالم تحت سلطان اللهقدرته في حدوثه وبقائه، وأن ارادة الله نافذة في الأشياء أزلاً وأبداً، بل وفي القول بالبداء، يتضح الفارق بين العلم الإلهي وبين علم المخلوقين، فعلم المخلوقين ـ وان كانوا أنبياء او أوصياء ـ لايحيط بما أحاط به علمه تعالى، فان بعضاً منهم ـ وان كان عالماً (بتعليم الله إياه) بجميع عوالم الممكنات ـ لايحيط بما أحاط به علم الله المخزون الذي استأثر به لنفسه، فانه لايعلم بمشيئة الله تعالى ـ لوجود شئ ـ أوعدم مشيئته الا حيث يخبره الله تعالى به على نحو الحتم.

و القول بالبداء يوجب انقطاع العبد الى الله وطلبه واجابة دعائه منه كفاية مهماته، وتوفيقه للطاعة وابعاده عن المعصية، فان انكار البداءالإلتزام بأن ما جرى به قلم التقدير كائن لامحالة ـ دون استثناء ـ يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن اجابة دعائه. فان مايطلبه العبد من ربه ان كان قدجرى قلم التقدير بانفاذه فهو كائن لامحالة، ولاحاجة الى الدعاء والتوسل. وان كان قد جرى القلم بخلافه لم يقع أبداً، ولم ينفعه الدعاء ولا التضرع. واذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرع لخالقه، حيث لافائدة في ذلك. وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي وردت عن المعصومين (ع) أنها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك مما

١- البحار، ج ٤، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

يطلبه العبد. وهذا هو سرً ماورد في روايات كثيرة عن أهل البيت (ع) من الاهتمام بشأن البداء.

روى الصدوق في كتاب التوحيد باسناده عن زرارة عن احدهما (ع) قال: ما عبِدَالله عز وجل بشيْ مثل البداء (أفضل من البداء ـ نسخة) وروى بإسناده عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله (ع) قال: ما عظّم الله عز وجل بمثل البداء(١)

وروى باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (ع) قال: مابعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدّم مايشاء ويؤخر مايشاء(٢)

و السر في هذا الإهتمام: أن انكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأن الله غير قادر على أن يغير ما جرى عليه قلم التقدير. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فان كلا القولين يؤيس العبد من اجابة دعائه وذلك يوجب عدم توجهه في طلباته الى ربه.

و على الجملة: فان البداء بالمعنى الذي يقول به الشيعة الامامية هو من الإبـداء (الاظـهار) حـقيقة، واطـلاق لفـظ البـداء عـليه مـبني عـلى التنزيل الإطلاق بعلاقة المشاكلة. وقد اطلق بهذا المعنى في بعض الروايات من طرق اهل السنة. روى البخاري باسناده عن ابي عمرة، أن ابـاعريرة حدثه أنه سمع رسول الله (ص) يـقول: (ان ثـلاثة فـي بـني إسـرائـيل: أبرص،أعمىٰ، وأقرع بدالله عز وجل ان يبتليهم فبعث اليهم مـلكاً فـاتى

١- ورواه الشيخ الكليني ايضاً الوافي باب البـداء (ص ١١٣)، الكـافي ج ١، ص ١٤٦، التوحيد، ص ٣٣٣.

٢- ورواه الشيخ الكليني أيضاً. نفس المصدر.

الأبرص...[١] وقد وقع نظير ذلك في كثير من الاستعمالات القرآنية: كقوله تعالى ﴿الآن علم الله انّ فيكم ضعفاً﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً﴾[٣].

و قوله تعالى: ﴿لنبلوهم أيّهم أحسن عملاً﴾[٤] وما اكثر الروايات من طرق أهل السنة في أن الصدقة والدعاء يغيّران القضاء[٥]

بعض النصوص الشريفة:

١ـ (تفسير بن ابراهيم) قال على بن ابراهيم في قوله: ﴿لكلّ أجل كتاب يمحوالله ويثبت وعنده أم الكتاب﴾[٦].

فانه حدثني أبي، عن النضر بن سويد، عن يحيىٰ الحلبي، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله(ع) قال: اذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح و الكتبة الى سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة فاذا أراد الله أن يقدم شيئاً أويؤخره أو ينقص شيئاً أمرالملك أن يمحو

١- صحيح البخاري، ج ٤، باب ماذكر عن بني اسرائيل، ص ١٤٦، صحيح مسلم، ج ٨، ص٢١٣ صحيح ابن حبان، ج ٢، ص ١٣، كنز العمال ج ٣ص ٧٣٩.

٢- الانفال: ٦٦.

٣- الكهف: ١٢.

٤- الكهف: ٧.

٥- روى سلمان، قال: قال رسول الله(ص) لايرد القضاء الا الدعاء، ولايزيد في العمر الا البر. رواه الترمذي، باب ماجاء: لايرد القدر الا الدعاء ٨، ص ٣٥٠. وروى ثوبان: قال رسول الله ـ ص ـ لايزيد في العمر الاالبر، ولايرد القدر الاالدعاء، وان الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها. رواه ابن ماجة، باب في القدر، ج ١، ص ٢٤. ورواه الحاكم في المستدرك. وصححه ولم يتعقبه الذهبي، ج ١، ص ٤٩٣. ورواه احمد في مسنده، ج ٥، ص ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢، والروايات بهذا المعنى كثيرة تُطلب من مظانها، وفي كتب الشيعة ورواه البخارى ج ٧٤، ص ١٦٦، ومستدرك الوسائل، ج ٥، ص ١٧٨، مكارم الاخلاق للطبرسي، ص ٣٨٩.

٦- الرعد: ٣٨ - ٣٩.

ما يشاء ثم أثبت الذي أراد. قلت: وكل شيئ هو عند الله ثبت في كتاب؟ نعم. قلت: فأي شيئ يكون بعده؟ قال: سبحان الله ثم يحدث الله أيضاً مايشاء تبارك وتعالى[1].

٢ـ (تفسير علي بن ابراهيم): ﴿الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين﴾[2] فانه حدثني أبي، عن محمدبن عمير، عن جميل، عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر(ع) قال: سألته عن قول‌الله: «الم غلبت الروم في أدنىٰ الأرض» قال: يا أبا عبيدة ان لهذا تاويلاً لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم من الأئمة: أن رسول الله(ص) لما هاجر الى المدينة ـ وقد ظهر الاسلام ـ كتب الى ملك الروم كتاباً وبعث اليه رسولاً يدعوه الى الإسلام، وكتب الى ملك فارس كتاباً وبعث اليه رسولاً يدعوه الى الاسلام فأما ملك الروم فانّه عظّم كتاب رسول الله(ص) و أكرم رسوله، وأما ملك فارس فانّه يغلب كتابه واستخفّ برسول الله(ص) و كان ملك فارس يومئذ يقاتل ملك الروم وكان المسلمون يهوون أن يغلب ملك الروم ملك فارس، وكانوا لناحية ملك الروم أرجى منهم لملك فارس، فلما غلب ملك فارس ملك الروم بكىٰ لذلك المسلمون واغتموا[3] فأنزل الله ﴿الم غلبت الروم في أدنى الارض﴾ يعنى غلبتها فارس في أدنى الأرض، وهي الشامات وماحولها، ثم قال: وفارس من بعد غلبهم الروم سيغلبون في بضع سنين.

قوله: لله الأمر من قبل أن يأمر ومن بعد أن يقضي بما يشاء. قوله: يومئذ

١- البحار، ج ٤، ص ٩٩، ومثله في جامع البيان، ج ١٣، ص ٢١٨.
٢- الروم: ٢ - ٤.
٣- في التفسير المطبوع. كره لذلك المسلمون و اغتموا به.

يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء. قلت: أليس الله يقول: في بضع سنين؟ وقد مضى للمسلمين سنون كثيرة مع رسول الله (ص)، وفي امارة ابي‌بكر، وانّما غلب المؤمنون فارس في امارة عمر. فقال: ألم أقل لك: انّ لهذا تاويلاً وتفسيراً؟ والقرآن يا أبا عبيدة ناسخ ومنسوخ، أما تسمع قوله: ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ يعني اليه المشيئة في القول أن يؤخر ما قدّم يقدّم ما أخّر الى يوم يحتم القضاء بنزول النصر فيه على المؤمنين،ذلك قوله: «و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء»

٣ ـ (امالي الشيخ): المفيد، عن أحمد بن الوليد، عن أبيه، عن الصفار، عن ابن عيسى، عن ابن محبوب، عن العلاء، عن محمد قال: سُئل أبو جعفر(ع) عن ليلة القدر، فقال: تنزّل فيها الملائكة والكتبة الى سماء الدنيا فيكتبون ما هو كائن في أمر السنة وما يصيب العباد فيها. قال: وأمر موقوف‌لله تعالى، فيه المشيئة يقدّم منه مايشاء ويؤخّر مايشاء، وهو قوله تعالى ﴿يمحوالله مايشاء ويثبت وعنده أُم الكتاب﴾[1]

تفسير العياشي: عن محمد مثله.

٤ ـ (التوحيد): أبي، عن محمد العطّار، عن ابى عيسى، عن الجمال،[2] عن ثعلبة، عن زرارة، عن أحدهما (ع) قال: ما عبدالله عزّ وجل بشيئ مثل البداء[3]

١- الكافي، ج ٤، ص ١٥٧، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٥٩، الوسائل، ج ١٠، ص ٣٥٠، امالي الشيخ المفيد، ص ٦٠.

٢- الجمال مشترك بين جماعة و الظاهر هنا بقرينة روايته عن ثعلبة بن ميمون أنه عبدالله بن محمد المزخرف.

٣- في بعض النسخ: ما عبدالله عز وجل بشيئ أفضل من البداء.

٥ ـ (التوحيد): ابن الوليد، عن الصفّار، عن أيوب بن نوح، عن ابى أبي عمير، عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله (ع) قال: ما عظّم الله عز وجل بمثل البداء.

٦ ـ (التوحيد): ماجيلويه، عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمدبن مسلم، عن أبي عبدالله (ع) قال: مابعث الله عزّ وجل نبيّاً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية وخلع الأنداد، وأن الله يقدم مايشاء ويؤخر مايشاء.

تفسير العياشي: عن محمد مثله.

٧ ـ (التوحيد): الدقّاق، عن الكليني، عن علي بن ابراهيم، عن اليقطني، عن يونس، عن مالك الجهنّي قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: لويعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر مافتروا عن الكلام فيه[١].

قال الصدوق رحمة الله في التوحيد: ليس البداء كما تظنّه جهّال الناس بأنه بداء ندامة ـ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ـ ولكن يجب علينا أن نقرّلله عز وجل بأن له البداء معناه أن له أن يبدأ بشيْ من خلقه فيخلقه قبل شيْ، ثم يعدم ذلك الشيْ ويبدأ بخلق غيره، أويامر ثم ينهي عن مثله، أو ينهي عن شيْ ثم يأمر بمثل ما نهى عنه، وذلك مثل نسخ الشرائع، وتحويل القبلة، وعدّة المتوفّى عنها زوجها.

و لايأمر الله عباده بأمر في وقت ما الاّ وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك، ويعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في أن

١- الكافي، ج ١، ص ١٤٨، توحيد الشيخ الصدوق، ص ٣٣٤، الفصول المهمة، ج ١، ص٢٥٣ بحار الانوار، ج ٤، ص ١٠٨.

ينهاهم عن مثل ما أمرهم، فاذا كان ذلك الوقت امرهم بما يصلحهم، فمن أقر لله عزّ وجل. بأن له أن يفعل مايشاء ويؤخر مايشاء ويخلق مكانه مايشاء ويؤخر مايشاء كيف يشاء فقد أقّر بالبداء، وما عظّم الله عز وجل بشيً من الإقرار بأن له الخلق والأمر، والتقديم والتأخير، واثبات مالم يكن، ومحوما قد كان، والبداء هو ردّ على اليهود لأنهم قالوا: أن الله قد فرغ من الأمر فقلنا: انّ الله كل يوم في شأن، يحيي ويميت، ويرزق، ويفعل مايشاء، والبداء ليس من ندامة وانما هو ظهور أمر، تقول العرب: بدالي شخص في طريقي أي ظهر، وقال الله عز وجل: ﴿وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾[1] أي ظهر لهم، ومتى ظهر لله تعالى ذكره من عبد صلة لرحمه زاد في عمره، ومتى ظهر له قطيعة رحم نقص من عمره،متى ظهر له من عبد اتيان الزنا نقص من رزقه وعمره، ومتى ظهر له منه التعفف عن الزنا زاد في رزقه وعمره، ومن ذلك قول الصادق (ع) ما بدالله بداء كما بداله في اسماعيل ابني يقول: ماظهر لله أمر كما ظهر له في اسماعيل ابني اذ اخترمه[2] قبلي ليعلم بذلك أنه ليس بإمام بعدي وقد روي لي من طريق أبي الحسين الأسديّ رضوان الله عليه وفي ذلك شيً غريب، هو أنه روى أن الصادق (ع) قال: مابد الله بداء كما بداله في اسماعيل أبي اذ أمر أباه بذبحه ثم فداه بذبح عظيم[3].

و في الحديث على الوجهين جميعاً عندي نظر، الاّ أني أوردته لمعنى لفظ البداء، والله الموفّق للصواب.

١- الزمر: ٤٧.

٢- أي اهلكه.

٣- الاحكام للآمدي، ج ٣، ص ١١٠.

٨ ـ (بصائر الدرجات): أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، أو عمّن رواه، عن أبن ابي عمير، عن جعفر بن عثمان، عن سماعة، عن أبي بصير،وهب، عن أبي بصير، عن أبى عبدالله (ع) قال: ان لله علمين: علم مكنون مخزون لايعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علّمه ملائكته و رسله وأنبياء ونحن نعلمه[١].

٩ ـ (إكمال الدين): أبي، عن محمد العطّار، عن الأشعري، عن الجاموراني، عن اللؤ لوئي، عن محمد بن سنان، عن عمّار، عن أبي بصير سماعة، عن أبي عبدالله (ع) قال: من زعم أن الله عز وجل يبدوله في شئ لم يعلمه أمس فابرأوا منه.

١٠ ـ (قصص الأنبياء): بالإسناد الى الصدوق، عن ابيه، عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم قال: سأل عبد الأعلى مولى بنّي سام الصادق (ع) ـ وأنا عنده ـ حديث يرويه الناس، فقال: وما هو؟ قال: يروون أن الله عز وجل أوحى الى حزقيل النبي صلوات الله عليه أن أخبر فلان الملك أنّي متوفيك يوم كذا، فأتىٰ حزقيل الملك فأخبره بذلك قال: فدعا الله وهو على سريره حتّى سقط ما بين الحائط والسرير فقال: يا رب أخّرتي حتّى يشبّ طفلي وأقضي أمري فاوحى الله الى ذلك النبيّ أن أئت فلاناً وقل: انّي أنسأت في عمره خمس عشرة سنة. فقال النبيّ: يا ربّ عزّتك انك تعلم أنّي لم أكذب كذبة قّط، فأوحىٰ الله اليه: انما أنت عبد مأمور فأبلغه[٢].

١- بصائر الدرجات، ص ١٢٩، والكافي، ج ١، ص ١٤٧، ص ٨٨.
٢- البحار، ج ١٣، ص ٢٢٥.

١١ ـ (امالي الشيخ): الحسين بن ابراهيم القزويني، عن محمد بن وهبان، عن أحمد بن ابراهيم، عن الحسن بن عليّ الزعفرانّي، عن احمد البرقّي، عن أبيه محمد، عن ابن أبي عمير، عن هشام ابن سالم، عن أبي عبدالله (ع) في قول الله تعالى: «و قالت اليهود يدالله مغلولة» فقال كانوا يقولون: قد فرغ من الأمر[١].

١٢ ـ (المحاسن): أبي، عن حماد، عن ربعيّ، عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: العلم علمان: علم عندالله مخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسله، فأما ما علم ملائكته ورسله فانه سيكون، لايكذب نفسه ولاملائكتة ولارسله، وعلم عنده مخزون يقدم فيه مايشاء ويؤخّر مايشاء ويثبت مايشاء[٢]. تفسير العياشي: عن حمّاد بن عيسى مثله.

١٣ ـ (تفسير العياشي): عن حمران قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله: «ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده» قال: فقال: هما أجلان: أجل موقوف يصنع الله ما يشاء، وأجل محتوم، وفي رواية حمران عنه: أما الأجل الذي غير مسمى عنده فهو أجل موقوف يقدم فيه ما يشاء ويؤخر فيه ما يشاء وأما الأجل المسمىّ هو الذي يسميّ في ليلة القدر[٣].

١٤ ـ (تفسير العياشي): عن الفضيل قال: أبا جعفر (ع) يقول: العلم علمان: علم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه، وعلم عنده مخزون لم يطّلع عليه آخر، يحدث فيه مايشاء[٤].

١- أمالي الطوسي، ص ٦٦١، البحار، ج ٥، ص ٤٨.
٢- المحاسن للبرقي، ج ١، ص ٢٤٣، الكافي، ج ١، ص ١٤٧، البحار، ج ٤، ص ١١٣.
٣- البحار، ج ٤، ص ١١٦، الفصول المهمة، ج ١، ص ٢٦٨.
٤- البحار، ج ٤، ص ١١٩، نور البراهين، ج ٢، ص ١٤٨.

١٥ ـ (تفسير العياشي) عن ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام يقول:

ان الله يقدم مايشاء، ويؤخر مايشاء، ويمحو مايشاء، ويثبت مايشاء وعنده أُم الكتاب. وقال: فكلّ أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، ليس شئ يبدوله الّا وقد كان في علمه، ان الله لايبدوله من جهل[1].

١٦ ـ (تفسير العياشي): عن الحسين بن زيد بن عليّ، عن جعفر بن محمد، عن أَبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

أنّ المرء ليصل رحمه وما بقي من عمره الاثلاث سنين فيمدها الله الى ثلاثين سنة، وأن المرء ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلاث وثلاثون سنة فيقصرها الله الى ثلاث سنين أو أدنى.

قال الحسين:

و كان جعفر يتلو هذه الآية:

«يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب»[2].

و في الختام،

نسأل الله ان يوفقنا لمعرفته الكاملة والقيام بمقتضيات هذه المعرفة انه السميع المجيب.

١- البحار، ج ٤، ص ١٢١، ومثله ما في جامع البيان للطبري، ج ١٣، ص ٢٢١، ونواسخ القرآن لابن الجوزي، ص ١٨.

٢- الوسائل، ج ٢١، ص ٥٣٧، البحار، ج ٣، ص ١٢١، الفصول المهمة، ج ١، ص ٢٦٩ ومثله مافي كنز العمال، ج ٣، ص ٧٦٥.

أهم المصادر

- احكام القران، احمد بن علي الجصاص، ط ١، ١٤١٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

- اسد الغابة، ابن الاثير، انتشارات اسماعيليان، تهران.

- الآحاد والمثاني، ابن ابي عاصم الضحاك، تحقيق باسم فيصل احمد الجوابرة ط ١ - ١٤١١، دار الدراية.

- الاحتجاج، احمد بن علي الطبرسي، تحقيق سيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان.

- الاحكام في أصول الاحكام، علي بن محمد الآمدي، ط ٢، ١٤٠٢، المكتب الاسلامي - دمشق.

- الارشاد، الشيخ المفيد، تحقيق مؤسسة آل البيت(ع) لتحقيق التراث، دار المفيد.

- الاعتقادات، الشيخ الصدوق، تحقيق عصام عبدالسيد.

– الأمالي، الشيخ الصدوق، ط ١، ١٤١٧، مؤسسة البعثة.

– الأمالي، الشيخ محمد بن حسن الطوسي، تحقيق مؤسسة بعثت، دار الثقافة، قم، ط ١، ١٤١٤.

– البداية والنهاية، ابي الفداء اسماعيل بن كثير، تحقيق علي شيري، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٨.

– التبيان، الشيخ الطوسي.

– التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق السيد هاشم الحسيني، ١٣٨٧، جامعة المدرسين، قم.

– الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠١.

– الدر المنثور، جلال الدين السيوطي، ط ١، ١٣٦٥، دار المعرفة.

– الرواشح السماوية، مير محمد باقر الحسيني، ١٤٠٥، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم.

– السنن الكبرى، احمد بن حسين البيهقي، دار الفكر، بيروت.

– السنة، عمرو بن ابي عاصم، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط ٣، ١٤١٣، سيد الشهداء ، قم.

– الصحيفة السجادية، مكتب النشر الاسلامي، جامعة مدرسي الحوزة العلمية، قم.

– الفصول المهمة فى اصول الأمة، الشيخ الحر العاملي، تحقيق محمد بن محمد بن حسين، ط ١، ١٤١٨، مؤسسة المعارف الاسلامية للإمام الرضا(ع).

– الكافي، الشيخ الكليني، تحقيق علي اكبر الغفاري، دار الكتب الاسلامية، ط ٢، ١٣٨٨.

– المجازات النبوية، الشريف الرضي، تحقيق وشرح: محمد الزيني، منشورات بصيرتي، قم.

– المحاسن، احمد بن محمد البرقي، تحقيق سيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الاسلامية.

– المستدرك، محمد بن عبدالله الحاكم النيشابوري، تحقيق الدكتور يوسف المرعشي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦.

– المصنف، ابن ابي شيبة الكوفي، تحقيق سعيد محمد اللحام، ط ١، ١٤٠٩، دار الفكر.

– المعجم الأوسط، سليمان بن احمد الطبراني، تحقيق ابراهيم الحسيني، دار الحرمين.

– المعيار والموازنة، محمد بن عبدالله الاسكافي، تحقيق محمد باقر المحمودي.

– المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني ١٤٠٤، مكتب نشر الكتاب.

- الموطأ، مالك بن انس، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٦.

- المؤمن، الحسين بن سعيد الكوفي، ط ١، ١٤٠٤، مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم.

- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ط ٤، ١٣٦٤ش، مؤسسة اسماعيليان، قم.

- أمالي المرتضي، الشريف المرتضى، تحقيق السيد محمد بدر الدين النعساني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي قم، ط ١، ١٣٢٥.

- بحار الانوار، محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣.

- تاريخ دمشق، ابن عساكر، تحقيق علي شيري، دار الفكر، ١٤١٥هـ

- تاريخ مصر، المقريزي.

- تفسير القران العظيم، اسماعيل بن كثير، ١٤١٢، دار المعرفة، بيروت.

- تفسير القرطبي، محمد بن احمد القرطبي، ١٤٠٥، دار احياء التراث العربية.

- توحيد المفضل، المفضل بن عمر، تحقيق كاظم المظفر، ط ٢، ١٤٠٤، مؤسسة الوفاء.

- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، دار الفكر، ط ١ - ١٤٠٤.

- جامع البيان، محمد بن جرير الطبري، ١٤١٥، دار الفكر، بيروت. التوفيق الرباني.

- دستور معالم الحكم، محمد بن سلامة، مكتبة المفيد، قم.

- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣.

- سنن الدارمي، عبدالله بن بهرام الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق.

- سنن النسائي، احمد بن شعيب النسائي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٣٤٨ق.

- صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، دار الطباعة العامرة اسطنبول، ١٤٠١، دار الفكر، بيروت.

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت.

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر، بيروت.

- علل الشرائع، الشيخ الصدوق، تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، ١٣٨٥ - ١٩٦٦م. نشر منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف.

- علل گرايش به ماديگري.

- عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، حسين الأعلمي، ط ١، ١٤٠٤، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

- فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢.

- فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، عالم الكتب.

- فيض القدير، محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق احمد عبدالسلام، ط ١، ١٣١٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

- قرب الاسناد، السيد الحميري، ط ١، ١٩٩٣، مؤسسة آل البيت.

- كفاية الأثر، خزاز القمي، تحقيق سيد عبداللطيف الحسيني، ١٤٠١، انتشارات بيدار، قم.

- كنز العمال، المتقي الهندي، تحقيق الشيخ البكري الحيالي، والشيخ صفوة الصقا، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- لسان العرب، ابن منظور، ط ١، ١٤٠٥، دار إحياء التراث العربي.

- مجمع الزوائد، نور الدين الهيثمي، ١٤٠٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

- مسند ابن المبارك، عبدالله بن المبارك، تحقيق السامرائي، ط ١، ١٤٠٧، مكتبة المعارف، الرياض.

- مسند ابن راهويه، اسحاق بن ابراهيم المروزي، تحقيق الدكتور عبدالغفور عبد الحق، ط ١، ١٤١٢، مكتبة الايمان، المدينة.

- مسند أبي حنيفة، احمد بن عبدالله الاصبهاني، تحقيق محمد الفاريابي، ط ١، ١٤١٥، مكتبة الكوثر، الرياض.

- مسند أحمد، احمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.

- مسند الامام الرضا، الشيخ عزيز الله العطاردي، ١٤٠٦، مؤسسة طبع ونشر مدينة القدس الرضوي.

- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق علي اكبر الغفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ط ٢، ١٤٠٤.

- ميزان الحكمة، محمد الري شهري، تحقيق دار الحديث، ط ١ .

- نور البراهين، السيّد نعمة الله الجزائري الموسوي، تحقيق السيد رجائي، ط ١، ١٤١٧، مؤسسة النشر الاسلامي.

- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، مطبعة النهضة، قم ط ١، ١٤١٢ - ١٣٧٠ش، دار الذخائر، قم، ايران.

- نهج السعادة، محمد باقر المحمودي، ط ١، ١٣٩٦، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

- وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ط ٢، ١٤١٤، مهر، قم.

الفهرست